المصطلحات والرموز للقُرَّاء
في كتب القراءات

الأستاذ الدكتور/ حاتم صالح الضامن
بغداد - العراق

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف خلقه النبي العربي الأمين.

وبعد، فعلمُ القراءات علمٌ بكيفية أداء كلمات القرآن الكريم واختلافها معزوًّا لقائله، وهو من أشرف العلوم وأعلاها، وأحسن الفهوم وأسناها. وثمرته: العصمةُ من الخطأ في القرآن، ومعرفة ما يقرأُ به كلُّ واحدٍ من الأئمة القُرّاء، وتمييزُ ما يُقرأُ به وما لا يُقرأُ به، وبهذا يُحفظ القرآن من التحريف والتغيير. لذا اعتنى به السلف والخلف، وشغفوا به أيَّما شغَف، فألّفوا فيه التآليف العديدة، ورمزوا إلى القُرّاء مجتمعين ومنفردين، برموز مفيدة، اصطلحوا عليها، طلبًا للاختصار. وعلى هذه الرموز والمصطلحات بُني الكلام في هذا البحث.

وقد أشار قسمٌ من مؤلّفي كتب القراءات إلى عددٍ من هذه الرموز والمصطلحات في مقدمات كتبهم، وأهملها القسم الآخر لشيوعها وشهرتها عند طالبي هذا العلم.

ومن العلماء الذين أشاروا إلى عددٍ من هذه الرموز والمصطلحات:

- ابن غلبون الحلبي (ت ٣٩٩هـ) في كتابه: (التذكرة في القراءات الثمان).
- مكّي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ) في كتابه: (التبصرة في القراءات).
- أبو عمرو الدّاني (ت ٤٤٤هـ) في كتابه: (التيسير في القراءات السبع).
- أبو طاهر إسماعيل بن خلف الأندلسي (ت ٤٥٥هـ) في كتابيه: (العنوان في القراءات السبع، والاكتفاء في القراءات السبع).
- أبو معشر الطبري، عبد الكريم بن عبد الصمد (ت ٤٧٨هـ) في كتابه: (التلخيص في القراءات الثمان).

- ابن سِوار البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٩٦هـ) في كتابه: (المستنير في القراءات العشر).

- ابن بَلِّيمة، الحسن بن خلف (ت ٥١٤هـ) في كتابه: (تلخيص العبارات بلطيف الإشارات).

- ابن الباذِش، أحمد بن علي (ت ٥٤٠هـ) في كتابه: (الإقناع في القراءات السبع).

- سبط الخياط، عبدالله بن علي البغدادي (ت ٥٤١هـ) في كتابه: (الاختيار في القراءات العشر).

- ابن أبي مريم، نصر بن علي الشيرازي (ت بعد ٥٦٥هـ) في كتابه: (المُوضَح في وجوه القراءات وعللها).

- أبو العلاء الهَمَداني العطّار، الحسن بن أحمد (ت ٥٦٩هـ) في كتابه: (غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار).

- أبو القاسم الشاطبي الأندلسي الضرير (ت ٥٩٠هـ) في منظومته: (حرز الأماني ووجه التهاني، المشهورة بالشاطبية).

- ابن القاصح، علي بن عثمان (ت ٨٠١هـ) في كتابه: (مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد المرويّة عن الثقات).

- ابن الجَزَري، محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ) في منظومته: (طيِّبة النشر في القراءات العشر).

- القباقبي، محمد بن خليل (ت ٨٤٩هـ) في كتابه: (إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز).

- علي النوري الصفاقسي (ت ١١١٨هـ) في كتابه: (غيث النفع في القراءات السبع).

- عبد الفتاح القاضي (ت ١٤٠٣هـ) في كتابه: (البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدرّة).

وقد تتبعت هذه المصطلحات في كتب القراءات المطبوعة والمخطوطة وفي كتب التفسير، فوقفت على جملةٍ صالحة منها، رتّبتها على حروف الهجاء، ليسهل على الباحثين الوقوف عليها، ثمَّ أردفتها بالحديث عن الرموز والمصطلحات التي انفرد بها أبو معشر الطبري، وسبط الخياط، وابن العطّار، وابن أبي مريم، والشاطبي، وابن القاصح، وابن الجزري، والصفاقسي، لأهميتها عند طالبي هذا العلم.

ولا بدّ لنا، قبل ذكر هذه الرموز والمصطلحات، من أن نذكر أسماء القُرّاء السبعة ورواتهم، ثمَّ أسماء بقية العشرة، ثمَّ بقية الأربعة عشر، لأنَّ دور الكلام عليهم.

القُرّاء السبعة ورواتهم

١ - نافع بن عبد الرحمن المَدَني، المتوفى سنة ١٦٩هـ، وراوياه:

- قالون، عيسى بن مينا، المتوفى سنة ٢٢٠هـ.
- وَرْش، عثمان بن سعيد المصري، المتوفى سنة ١٩٧هـ.

٢ - عبدالله بن كثير المكّي، المتوفى سنة ١٢٠هـ، وراوياه:

- البَزّي، أحمد بن محمد، المتوفى سنة ٢٥٠هـ.
- قُنْبُل، محمد بن عبدالرحمن، المتوفى سنة ٢٩١هـ.

٣ - أبو عمرو بن العلاء البصري، المتوفى سنة ١٥٤هـ، وراوياه:

- حفص بن عمر الدوري، المتوفى سنة ٢٤٦هـ.
- صالح بن زياد السّوسي، المتوفى سنة ٢٦١هـ.

٤ - عبدالله بن عامر الشّامي، المتوفى سنة ١١٨هـ، وراوياه:

- هشام بن عمّار السُّلَمي، المتوفى سنة ٢٤٥هـ.
- ابن ذكوان، عبدالله بن أحمد، المتوفى سنة ٢٤٢هـ.



٥ – عاصم بن أبي النَّجود الكوفي، المتوفى سنة ١٢٧هـ، وقيل ١٢٨هـ، وراوياه:

– أبو بكر شعبة بن عيّاش الكوفي، المتوفى سنة ١٩٣هـ.

– حفص بن سليمان الكوفي، المتوفى سنة ١٨٠هـ.

٦ – حمزة بن حبيب الزيّات الكوفي، المتوفى سنة ١٥٦هـ، وراوياه:

– خلف بن هشام البزّار، المتوفى سنة ٢٢٩هـ.

– خلاّد بن خالد الكوفي، المتوفى سنة ٢٢٠هـ.

٧ – الكسائي، علي بن حمزة النحوي الكوفي، المتوفى سنة ١٨٩هـ، وراوياه:

– أبو الحارث الليث بن خالد البغدادي، المتوفى سنة ٢٤٠هـ.

– حفص بن عمر الدوري، المتوفى سنة ٢٤٦هـ (راوية أبي عمرو بن العلاء أيضًا).

بقية العشرة ورواتهم

٨ – أبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني، المتوفى سنة ١٣٠هـ، وراوياه:

– ابن وَرْدان (ت ١٦٠هـ).

– ابن جمّاز (ت ١٧٠هـ).

٩ – يعقوب بن إسحاق الحضرمي البصري، المتوفى سنة ٢٠٥هـ.، وراوياه:

– رُوَيس (ت ٢٣٨هـ)، ورَوْح (ت ٢٣٤هـ).

١٠ – خلف بن هشام البزّار، المتوفى سنة ٢٢٩هـ، (راوية حمزة)، وراوياه:

– إسحاق الورّاق (ت ٢٨٦هـ).

– إدريس الحدّاد (ت ٢٩٢هـ).

بقية الأربعة عشر ورواتهم

١١ – ابن مُحَيْصِن محمد بن عبدالرحمن السهمي المكّي، المتوفى سنة ١٢٣هـ، وراوياه:

– البَزِّي (راوية ابن كثير)، (ت ٢٥٠هـ).

– ابن شَنَبوذ محمد بن أحمد بن أيوب (ت ٣٢٨هـ).

١٢ – اليزيدي يحيى بن المبارك، المتوفى سنة ٢٠٢هـ، وراوياه:

– أبو أيّوب سليمان بن الحكم البصري (ت ٢٣٥هـ).

– أبو جعفر أحمد بن فرج الضرير (ت ٣٠٣هـ).

١٣ – الحسن البصري أبو سعيد، المتوفّى سنة ١١٠هـ. وراوياه:

– أبو نُعَيم شجاع بن أبي نصر البلخي (ت ١٩٠هـ).

– حفص الدوري (ت ٢٤٦هـ)، (راوية أبي عمرو بن العلاء والكسائي).

١٤ – الأعمش سليمان بن مِهران، المتوفى سنة ١٤٨هـ. وراوياه:

– المُطَّوِّعي أبو العبّاس الحسن بن سعيد البصري (ت ٣٧١هـ).

– أبو الفرج الشَّنَبوذي محمد بن أحمد البغدادي (ت ٣٨٨هـ).

الرموز والمصطلحات مرتبة على حروف الهجاء

– **الابنان**: وهما: ابنُ كثير وابنُ عامر.

قال ابن بَلِّيمة في تلخيص العبارات ٢١:

(وإذا رأيت: قرأ الابنان، فهما: ابن كثير وابن عامر).

– **الأبَوان**: وهما: أبو عمرو بن العلاء وأبو بكر (شعبة) عن عاصم.

قال ابن خلف في الاكتفاء ق٢ب:

(وإذا اتفق أبو عمرو وأبو بكر عن عاصم، قلتُ: الأبوان).

وقال ابن بَلّيمة في تلخيص العبارات ٢١:

(وإذا رأيتَ: قرأ الأبوان، فهما: أبو عمرو، وأبو بكر).

- **الأخَوان**: وهما: حمزة والكسائي.

قال ابن خلف في الاكتفاء ق٢ب:

(وإذا اتفق حمزة والكسائي، قلتُ: الأخوان. وإنّما سمَّيتُهما أخوين، لكثرة اصطحابهما في قراءتهما، حتى لا يكادان يفترقان إلاّ في اليسير).

وقال ابن بَلِّيمة في تلخيص العبارات ٢١:

(وإذا رأيت: قرأ الأخوان، فهما: حمزة والكسائي).

- **الأصحاب**: وهم: حمزة والكسائي وخلف.

قال عبد الفتاح القاضي في البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة ٩:

(وإذا قلت: الأصحاب، فالمراد حمزة والكِسائي وخلف).

- **أهل البصرة**: وهم أبو عمرو ويعقوب وأصحابهما.

جاء في إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي ٧٦:

(وإذا اتفق أبو عمرو ويعقوب، قيل: قرأ أهل البصرة).

وجاء في المبهج لسبط الخيّاط البغدادي ق١١٩أ:

(قرأ أهل البصرة وأبو بكر والشَّنَبوذي عن الأعمش: «يَنْفَطِرْنَ» (مريم ٩٠) بنونٍ ساكنة بعد الياء، وتخفيف الطاء وكسرها).

- **أهل الحجاز**: وهم نافع وابن كثير وأبو جعفر.

جاء في إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي ٧٦:

(فإذا اتفق أبو جعفر ونافع وابن كثير على حرف، قيل: قرأ أهلُ الحجاز).

- **أهل الشام**: وهم ابن عامر وأصحابه.

جاء في حجّة القراءات لابن زنجلة ٨٧:

(وقرأ أهل الشام والكوفة: «وما يَخْدعون» (البقرة ٩) بغير ألف).

وجاء في معاني القراءات للأزهري ١/١٠٧:

(... هي قراءة أهل الشام).

- **أهل العراق**: وهم أهل البصرة (أبو عمرو ويعقوب)، وأهل الكوفة (عاصم وحمزة والكسائي وخلف).

جاء في إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي ٧٦:

(وإذا اتفق أبو عمرو ويعقوب وأهل الكوفة، قيل: قرأ أهل العراق).

- **أهل الكوفة**: وهم عاصم وحمزة والكسائي وخلف.

جاء في إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي ٧٦:

(وإذا اتفق عاصم وحمزة والكسائي وخلف، قيل: قرأ أهل الكوفة).

- **أهلُ المدينة**: وهم نافع وأبو جعفر.

جاء في إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي ٧٦:

(وإذا اتفق أبو جعفر ونافع قيل: قرأ أهل المدينة).

- **أهل مكّة**: وهم ابن كثير وأصحابه.

جاء في معاني القراءات ١/١١٥:

(قراءة أهل مكّة: غيرَ المغضوبِ، بالنصب. قال أبو حاتم: روى هارون الأعور عن أهل مكّة النصب في (غير).

- **الباقون**: أي: بقية السبعة أو العشرة غير مَنْ ذُكِروا.

جاء في التبصرة في القراءات لمكّي ٣٢:

(وإذا قلتُ: قرأ الباقون بكذا، فإنّما نعني مَنْ لم يُذكَر من القُرّاء في ذلك الحرف).

- **البصري**: هو أبو عمرو بن العلاء.

جاء في الكافي في القراءات السبع ٥:

(ومنهم البصري أبو عمرو بن العلاء).

وجاء في الكوكب الدرّي في شرح طيِّبة ابن الجَزَري ٤٩:

(وإذا ذُكِرَ البصري: فالمراد به أبو عمرو بن العلاء).

- **البصريان**: وهما أبو عمرو بن العلاء ويعقوب الحضرمي.

جاء في النشر في القراءات العشر ٢/٢٦٦:

(واختلفوا في «حَصَادِهِ» (الأنعام ١٤١)، فقرأ البصريان وابن عامر وعاصم بفتح الحاء، وقرأ الباقون بكسرها.

- **الحجازيّان**: وهما ابن كثير ونافع.

جاء في السبعة لابن مجاهد ٢٥٩: (وقرأ الحجازيّان: ابن كثير ونافع..).

- **الحَرَميّان**: وهما ابن كثير ونافع.

جاء في التيسير لأبي عمرو الدّاني ٣:

(وإذا اتفق نافع وابن كثير، قلتُ: قرأ الحرميّان).

- **الشامي**: وهو عبدالله بن عامر.

جاء في الكافي للرعيني ٥:

(ومنهم (أي من القُرَّاء السبعة) الشّامي أبو عمران عبدالله بن عامر اليحصبي).

وجاء في إبراز المعاني لأبي شامة ٣٩: (وابن عامر وهو الشّامي).

- **الشيخان**: وهما ابن كثير وأبو عمرو.

جاء في تلخيص العبارات ٢١:

(وإذا رأيت: قرأ الشيخان، فهما ابن كثير وأبو عمرو).

وجاء في غاية الاختصار لأبي العلاء الهمذاني ٥:

(فإن اتفق ابن كثير وأبو عمرو، قلتُ: شيخان).

- **الصاحبان**: هما حمزة والكسائي.

جاء في البحر المحيط لأبي حيّان الأندلسي ٦/٢٥٥:

(وقرأ الأخوان والصاحبان من السبعة بتشديد النون).

ويقصد الآية ٦٣ من سورة طه: «إنَّ هذانِ لساحِرانِ».

- **العربيّان**: وهما أبو عمرو وعبدالله بن عامر.

جاء في حرز الأماني للشاطبي ٤، وكنز المعاني لشعلة ٢٩، وسراج القارىء لابن القاصح ١٣:

أبو عَمْرِهِمْ واليَحْصَبيُّ ابنُ عامرٍ
صريحُ وباقِيهِمْ أحاطَ بهِ الولا

جاء في البحر المحيط ١/٦٠: (ومن قرأ بالتشديد، وهم الحرميان والعربيان..).

- **الكوفيان**: هما حمزة وعاصم.

جاء في تلخيص العبارات ٢١:

(وإذا رأيت: قرأ الكوفيّان، فهما حمزة وعاصم).

- **الكوفيّون**: وهم عاصم وحمزة والكسائي.

جاء في التيسير ٣، والاكتفاء ق ٢ ب:

(وإذا اتفق عاصم وحمزة والكسائي، قلتُ: قرأ الكوفيّون).

- **المَدَني**: هو نافع بن عبد الرحمن.

جاء في التيسير ٤:

(نافع المَدَني هو نافع بن عبد الرحمن).

وجاء في التلخيص لأبي معشر الطبري ١٣٠: (قلت لنافع: مَدَنيّ).

- **المَدَنِيّان**: وهما نافع وأبو جعفر المدني.

جاء في تقريب النشر لابن الجَزَري ١٣٦:

(قرأ المدنيان وابن عامر: «مَرْفِقا» (الكهف ١٦) بفتح الميم وكسر الفاء، والباقون بكسر الميم وفتح الفاء).

- **المكّي**: هو عبدالله بن كثير.

جاء في التلخيص ١٣٠: (قلتُ لابن كثير: مكّي).

وجاء في البدور الزاهرة للنشّار ٧٠:

(«واللهُ بما تعملون بصير» (آل عمران ١٥٦): قرأ المكّي والأخوان وخلف بالياء التحتية، والباقون بالتاء الفوقية).

- **النحويان**: وهما أبو عمرو والكسائي.

جاء في الاكتفاء ق ٢ ب:

(وإذا اتفق أبو عمرو والكسائي، قلتُ: النّحويان، لاشتهارهما بهذا العلم وتقدُّمِهما فيه).

وجاء في تلخيص العبارات: ٢١.

(وإذا رأيت: قرأ النحويّان، فهما أبو عمرو والكسائي).

وبعد ذكر هذه المصطلحات العامّة التي اتفق عليها قسم من مؤلّفي كتب القراءات السبع والعشر، وكتب التفسير، ننتقل إلى ذكر مؤلفاتٍ أخر فيها رموز ومصطلحات انفرد بها قسمٌ من المؤلفين، وهم: أبو معشر الطبري، وابن العطار، وابن أبي مريم، والشاطبي، وابن القاصح، وابن الجَزَري، والصفاقسي.

التلخيص في القراءات الثمان

لأبي معشر الطبري المتوفّى سنة ٤٧٨هـ

باب ذكر ترجمة أسمائهم

قلتُ لنافع: مَدَنيّ، ولابن كثير: مكيّ، ولابن عامر: شاميّ، ولعاصم وحمزة والكسائي: كوفي، ولأبي عمرو ويعقوب: بصريّ، ولحمزة والكسائي: شَيْخان[1]، وللمدنيّ والمكي: حَرَميّ[2]، ولحَرَميّ وبصريّ: حِجازيّ: لأنّ أبا عمرو وُلِدَ بمكّة، ويعقوب تابعٌ له، إذْ كانَ ينتمي إليه في القرآن[3]. ولحَرَميّ وشاميّ: عُلْويّ، نسبتهم إلى العالية[4]، ولشاميّ وكوفيّ: سَماويّ، نسبتهم إلى السّماوة[5]، ولكوفيّ وبصريّ: عراقي.

الاختيار في القراءات العشر

لعبد الله بن علي البغدادي، سبط الخيّاط المتوفّى سنة ٥٤١هـ

فمن مكّة: ابن كثير، ومن المدينة: أبو جعفر ونافع، ومن الكوفة: عاصم وحمزة والكسائي وخلف، ومن البصرة: أبو عمرو ويعقوب، ومن الشام: ابن عامر.

فإذا اتفق أبو جعفر ونافع على مسألة، قلت: قرأ أهل المدينة، وإذا وافقهم ابن كثير قلت: أهل الحجاز، ومن خالفهم في المسألة قلت: فلانًا أو غير فلان، وإن اتفق عاصم وحمزة والكسائي وخلف على مسألة قلت: قرأ أهل الكوفة، وإنْ انضمّ إليهم أبو عمرو ويعقوب قلت: قرأ أهل العراق، ومن خالفهم منهم قلت: إلاّ فلانًا أو غير فلان، وإن اتفق أبو عمرو ويعقوب قلت: قرأ أهل البصرة. وأذكر في المسألة أقلّ الفريقين، وفيمن بقي: الباقون إن لم يطل، ومن انفرد من هؤلاء بيّنته باسمه، فإن كان إمامًا قلت: قرأ: فُلان، وإن كان راويًا قلت: روى فلان حتى يتبيّن لك الراوي والمروي عنه، وإن اختلفت طرق الراوين قلت: فيها من طريق فلان، كلّ ذلك حتى يسهل حفظه على ملتمسه، ويُقرّب مأخذه على مريده.

غاية الاختصار في قراءات العشرة

أئمة الأمصار

لأبي العلاء الهمذاني العطّار

المتوفى سنة ٥٦٩هـ

فمن المدينة: أبو جعفر ونافع، فإن اتفقا، قلتُ: مَدَنيّ.

ومن مكّة: ابن كثير، فإن وافق أهل المدينة، قلتُ: حَرَميّ.

ومن الشام: ابن عامر، فإن وافق أهل الحَرَمَيْنِ، قلتُ: عُلْوِيّ، نسبةً إلى العالية.

ومن البصرة: أبو عمرو ويعقوب، فإن اتفقا قلتُ: بصري، وإنْ وافقا أهل الحَرَمَيْنِ قلتُ: حِجازي؛ لأنَّ أبا عمرو وُلِدَ بمكّة، وأَتْبَعْتُهُ يعقوبَ، لأنَّ مادّةَ قراءته منه.

ومن الكوفة: عاصم وحمزة وعليٌّ، وأَتْبَعْتُهُم خَلَفًا، لأخذِهِ القراءة عنهم. فإنْ وافقهم ابنُ عامر قلتُ: سَماويّ، نسبةً إلى السَّماوةِ.

فإنِ اتفقَ بصريٌّ وكوفيٌّ قلتُ: عراقيّ.

فإنِ اتفقَ ابن كثير وأبو عمرو قلتُ: شيخان.

فإنِ اتفقَ حمزةُ وعليٌّ قُلتُ: هُما.

الموضح في وجوه القراءات وعللها

لنصر بن علي الشيرازي

المعروف بـ ابن أبي مريم

المتوفى بعد ٥٦٥ هـ

وهذه علامات الرواة:

معروف: ف (معروف بن مُشكان: أحد رواة ابن كثير).

قالون: ن

قُنْبُل: **ل**

وَرْش: **ش**

إسماعيل: **يل** (إسماعيل بن جعفر: أحد رواة نافع).

أبو بكر بن عيّاش: **ياش**

حفص: **ص**

سليم: **م** (سليم بن عيسى الحنفي: أحد رواة حمزة).

اليزيدي: **يد**

الدوري: **ري**

أبو الحارث: **ث** (الليث بن خالد: أحد رواة الكسائي).

نُصَيْر: **ر**

رَوْح: **ح** (روح بن عبد المؤمن: أحد رواة يعقوب).

رُوَيس: **يس** (محمد بن المتوكل: أحد رواة يعقوب).

الوليد بن حسان: **ان** (أحد رواة يعقوب).

الأصمعي: **عي**

ومَن عدا هؤلاء من الرواة، ورواة الرواة يُذكرون بأساميهم.

مصطلحات الشاطبي المتوفى سنة ٥٩٠هـ

(حِرز الأماني ووجه التهاني) منظومة في القراءات السبع، عُرِفت بـ (الشاطبية، ١١٧٣ بيت)، رمز فيها الشاطبي إلى كلٍّ واحدٍ من القُرّاء السبعة وراوييه بكلمة من ثلاثة أحرف، الحرف الأول من هذه الكلمة رمز إلى القارئ نفسه، والحرف الثاني رمز إلى راويه الأول، والحرف الثالث رمز إلى راويه الثاني.

وهذه الكلمات من الأبجدية بتسلسلها، وهي[٦]:

أبج، دهز، حطي، كلم، نصع، فضق، رست.

(أبج): نافع، وراوياه: قالون، ووَرْش.

الألف لنافع، والباء لقالون، والجيم لورش.

(دهز): ابن كثير، وراوياه: البزّي، وقُنْبُل.

الدال لابن كثير، والهاء للبزّي، والزاي لقُنْبُل.

(حطي): أبو عمرو، وراوياه: الدوريَ، والسوسيَ.

الحاء لأبي عمرو، والطاء للدوري، والياء للسوسي.

(**كلم**): ابن عامر، وراوياه: هشام، وابن ذكوان.

الكاف لابن عامر، واللام لهشام، والميم لابن ذكوان.

(**نصع**): عاصم، وراوياه: أبو بكر شعبة، وحفص بن سليمان.

النون لعاصم، والصاد لأبي بكر، والعين لحفص.

(**فضق**): حمزة، وراوياه: خلف، وخلاّد.

الفاء لحمزة، والضاد لخلف، والقاف لخلاّد.

(**رست**): الكسائي، وراوياه: أبو الحارث، وحفص بن عمر الدوري.

الراء للكسائي، والسين لأبي الحارث، والتاء لحفص بن عمر الدوري.

ورمز الشاطبي أيضًا بأربعة عشر رمزًا إلى القُرّاء، منها ستة أحرف هي: الثاء، والخاء، والذال، والظاء، والغين، والشين، فكلّ حرفٍ من هذه الحروف رمزٌ لجماعة. ومنها ثماني كلمات، كلُّ كلمةٍ رمز لأكثر من قارىء.

وبيان هذه المصطلحات على الوجه الآتي(٧):

(**الثاء**): عاصم، وحمزة، والكسائي: وهم الكوفيّون.

(**الخاء**): القُرّاء كلّهم غير نافع.

(**الذال**): عاصم، وحمزة، والكسائي، وابن عامر.

(**الظاء**): عاصم، وحمزة، والكسائي، وابن كثير.

(**الغين**): عاصم، وحمزة، والكسائي، وأبو عمرو.

(**الشين**): حمزة، والكسائي.

(**صُحْبَة**): حمزة، والكسائي، والراوية شعبة.

(**صِحاب**): حمزة، والكسائي، والراوية حفص ابن سليمان.

(**عَمّ**): نافع، وابن عامر.

(**سَمَا**): نافع، وابن كثير، وأبو عمرو.

(**حَقّ**): ابن كثير، وأبو عمرو.

(**نَفَر**): ابن كثير، وأبو عمرو، وابن عامر.

(**حِرْميّ**): نافع، وابن كثير.

(**حِصْن**): عاصم، وحمزة، والكسائي، ونافع.

مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد المروية عن الثقات

لابن القاصح المتوفى سنة ٨٠١هـ

(وفيه قراءات أبي جعفر المدني ويعقوب وخلف من العشرة، والحسن البصري، والأعمش، وابن محيصن: من الأربعة عشر).

قال ابن القاصح:

وإذا قلتُ: المدني، أعني أبا جعفر.

وإذا قلتُ: المكّي، أعني ابن محيصن.

فإن اتفقا على قراءة قلتُ: الحرميان

وإن اتفق الحسن ويعقوب قلتُ: البصريان

وإن اتفق الأعمش وخلف قلتُ: الكوفيان

فإن اتفق الحسن والأعمش ويعقوب وخلف، قلتُ: العراقيون

فإنْ نقص منهم واحد قلتُ: إلاّ فلانًا أو غير فلان

مصطلحات ابن الجزري سنة ٨٣٣هـ

(طيّبة النشر في القراءات العشر): منظومة سار فيها ابن الجَزَري على نهج الشاطبي في (حِرز الأماني)، فرمز إلى كلّ واحدٍ من القُرّاء العشرة، ما



عدا خلفًا، وراوييه بكلمة من ثلاثة أحرف، الحرف الأول من الكلمة رمز إلى القارىء نفسه، والحرف الثاني رمز إلى راويه الأول، والحرف الثالث رمز إلى راويه الثاني. وهذه الكلمات التسع هي[٨]:

(أبج، دهز، حطي، كلم، نصع، فضق، رست، ثخذ، ظغش).

وقد سلف الحديث عن الكلمات السبع الأولى في مصطلحات الشاطبي، إذ تابع فيها ابنُ الجَزَريّ الشاطبيّ.

أمّا الكلمتان الثامنة والتاسعة فهما:

(ثخذ): أبو جعفر المدني، وراوياه: ابن وردان، وابن جمّاز.

الثاء لأبي جعفر، والخاء لابن وردان، والذال لابن جمّاز.

(ظغش): يعقوب الحضرمي، وراوياه: رويس، وروح.

الظاء ليعقوب، والغين لرويس، والشين لروح.

أمّا خلف العاشر فلم يجعل له رمزًا خاصًا به: لأنّه ليست له قراءة ينفرد بها، وقراءته لا تعدو أنْ تكون قراءة أحد القُرّاء الكوفيين.

وبعد أن فرغ الناظم من بيان الرموز الحرفية أخذ في بيان الرموز الكلمية، وهي[٩]:

(كفى): عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف.

(شفا): حمزة، والكسائي، وخلف.

(صَحْب): حمزة، والكسائي، وخلف، وحفص.

(صُحْبَة): حمزة، والكسائي، وخلف، وشعبة.

(صفا): خلف، وشعبة.

(فتا): حمزة، وخلف.

(رضى): حمزة، والكسائي.

(روى): خلف، والكسائي.

(ثوى): أبو جعفر، ويعقوب.

(مدا): المَدَني، ونافع، وأبو جعفر.

(حما): البصري: أبو عمرو، ويعقوب.

(سما): المكي، والمَدَني، والبصري: ابن كثير، ونافع وأبو جعفر، وأبو عمرو ويعقوب.

(حقّ): المكي، والبصري: ابن كثير، وأبو عمرو ويعقوب.

(حِرم): المكّي، والمدني: ابن كثير، ونافع وأبو جعفر.

(عمّ): الشامي، والمدني: ابن عامر، ونافع وأبو جعفر.

(حَبْر): أبو عمرو، وابن كثير.

(كنز): الكوفيّون: عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف، وابن عامر.

مصطلحات الصفاقسي المتوفى سنة ١١١٨هـ

انفرد الصفاقسي في كتابه: (غيث النفع في القراءات السبع) بعددٍ من المصطلحات، هي[١٠]:

(مكّي): علماء مكّة، كابن كثير، ومجاهد.

(مدني): علماء المدينة، كيزيد، ونافع، وشيبة، وإسماعيل. فإن وافق يزيد (أبو جعفر) أصحابه فمدنيّ أوّل، وإن انفردوا عنه فمدنيّ آخر.

(بصري): كعاصم الجحدري.

(شاميّ): كابن عامر، والذِّماريّ، وشُريح.

(كوفي): كعبدالله بن حبيب السُلمي، وعاصم، وحمزة، والكسائي.

(حرميّ): إذا اتفق المكي والمَدَني.

(عراقيّ): إذا اتفق البصريّ والكوفيّ.

(دمشقيّ): إذا خالف شريح صاحبيه.

(حمصيّ): إذا انفرد شريح عنهما.

(عليّ): إذا انفرد الكسائي.

(الدوريّ)، من غير قيد: من روايته عن أبي عمرو.

(دوري عليّ): من روايته عن الكسائي.

الحواشي

الحواشي

١ - ينظر: (الشيخان) عند ابن بَلِّيمة، و(شيخان) عند أبي العلاء العطّار.

٢ - نسبة إلى الحرمين الشريفين.

٣ - ولهذا السبب، سبب انتمائه إليه في القرآن، أدخله في رمز: حِجازي، وإلاّ فيعقوب بصريّ لا علاقة له بالحجاز.

٤ - العالية: ما فوق أرض نجد إلى أرض تهامة وإلى ما وراء مكّة، وهي الحجاز وما والاها.

٥ - السماوة: بادية بين الكوفة والشام قفرى، وسميت بالسّماوة لأنّها أرض مستوية لا حجر فيها.

٦ - ينظر: شرح شعلة على الشاطبية: ٣٢؛ وإبراز المعاني: ٣٤.

٧ - ينظر: شرح شعلة على الشاطبية: ٣٤ - ٣٧؛ وإبراز المعاني: ٣٩ - ٤٠.؛ وسراج القارىء المبتدىء: ١٦ - ١٧.

٨ - طيبة النشر: ١٧٠.

٩ - طيبة النشر: ١٧٠ - ١٧١، والكوكب الدري في شرح طيبة ابن الجزري: ٤٩ - ٥٠.

١٠ - غيث النفع: ٤٥ - ٤٦.

المصادر والمراجع

- **إبراز المعاني من حرز الأماني**، لأبي شامة المقدسي (ت ٦٦٥هـ)، تح. إبراهيم عطوة عوض، مصر (لا.ت).
- **الاختيار في القراءات العشر**، لسبط الخيّاط، عبدالله بن علي البغدادي (ت ٥٤١هـ)، تح. د. عبدالعزيز السبر، الرياض، ١٤١٧هـ.
- **إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر**، للقلانسي أبي العزّ الواسطي (ت ٥٢١هـ)، تح. عمر حمدان الكبيسي، مكة المكرمة، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- **الاكتفاء في القراءات السبع**، لإسماعيل بن خلف الأندلسي (ت ٤٥٥هـ) مصورتي الخاصة عن نسخة نور عثمانية بإستانبول.
- **البحر المحيط**، لأبي حيّان الأندلسي، أثير الدين محمد بن يوسف (ت ٧٤٥هـ)، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٨هـ.
- **البدور الزاهرة في القراءات السبع المتواترة**، لعبدالفتاح القاضي (ت ١٤٠٣هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
- **البدور الزاهرة في القراءات السبع المتواترة**، للنشّار، عمر بن القاسم (ت نحو ٩٠٠هـ)، تح. عبد الحسين عبدالله، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
- **التبصرة في القراءات (السبع)**، مكّي بن أبي طالب القيسي (ت ٤٣٧هـ)، تح. د. محيي الدين رمضان، الكويت، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- **تقريب النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري، محمد بن محمد (ت ٨٣٣هـ)، تح. إبراهيم عطوة عوض، البابي الحلبي بمصر، ١٣٨١هـ - ١٩٦١م.
- **تلخيص العبارات بلطيف الإشارات**، لابن بَلّيمة، الحسن بن خلف (ت ٥١٤هـ)، تح. سبيع حمزة حاكمي، جدّة، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.
- **التلخيص في القراءات الثمان**، لأبي معشر الطبري (ت ٤٧٨هـ)، تح. محمد حسن عقيل موسى، جدّة، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- **التيسير في القراءات السبع**، لأبي عمرو الداني (ت ٤٤٤هـ)، نشر اوتو برتزل، إستانبول، ١٩٣٠م.
- **حجّة القراءات**، لابن زنجلة، أبو زرعة عبدالرحمن بن محمد، آخر ق٤هـ، تح. سعيد الأفغاني، ليبيا، ١٩٧٤م.
- **حرز الأماني ووجه التهاني (الشاطبية)**، للشاطبي، القاسم بن فيره (ت ٥٩٠هـ)، ضبط وتصحيح محمد تميم الزعبي، المدينة المنورة، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦م.
- **السبعة في القراءات**، لابن مجاهد (ت ٣٢٤هـ)، تح. د. شوقي ضيف، دار المعارف بمصر، ١٩٨٠م.
- **سراج القارىء المبتدي وتذكار المقرىء المنتهي**، لابن القاصح، علي بن عثمان (ت ٨٠١هـ)، مطبعة البابي الحلبي، مصر، ١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م.
- **طيبة النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري، ضبط وتصحيح محمد تميم الزعبي، المدينة المنورة، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م.
- **غاية الاختصار في قراءات العشرة أئمة الأمصار**، لأبي العلاء الهمذاني، الحسن بن أحمد العطار (ت ٥٦٩هـ)، تح. د. أشرف محمد فؤاد طلعت، جدّة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- **غيث النفع في القراءات السبع**، للصفاقسي، علي النوري (ت ١١١٨هـ)، طبع بحاشية سراج القارئ.
- **الكافي (في القراءات السبع)**، للرعيني الأندلسي، محمد بن

شريح (ت ٤٧٦هـ)، مطبعة البابي الحلبي بمصر، ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م (طبع بحاشية المكرّر فيما تواتر من القراءات السبع وتكرّر).

- **كنز المعاني شرح حرز المعاني**، لشعلة محمد بن أحمد (ت ٦٥٦هـ)، القاهرة، ١٩٥٤م.

- **المبهج في القراءات**، لسبط الخيّاط البغدادي، عبدالله بن علي (ت ٥٤١هـ)، مصوّرتي الخاصّة عن نسخة أحمد خيري بمصر.

- **المستنير في القراءات العشر**، لابن سوار البغدادي، أحمد بن علي (ت ٤٩٦هـ)، تح. عمار أمين الددّو، رسالة دكتوراه، جامعة بغداد، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.

- **مصطلح الإشارات في القراءات الزوائد المروية عن الثقات**، لابن القاصح، علي بن عثمان (ت ٨٠١هـ)، تح. عطية أحمد، رسالة ماجستير، الجامعة المستنصرية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

- **معاني القراءات، للأزهري**، محمد بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، تح. د. عيد مصطفى، ود. عوض القوزي، مصر، ١٩٩٣م.

- **الموضح في وجوه القراءات وعللها**، لابن أبي مريم، نصر بن علي الشيرازي (ت بعد ٥٦٥هـ)، تح. د. عمر حمدان الكبيسي، جدّة، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

- **النشر في القراءات العشر**، لابن الجزري، تصحيح علي محمد الضباع، مصر (لا. ت).

الحوار والمناظرة في منظور الشارع

إعداد الدكتور/ نور الدين صغيري
دبي - الإمارات العربية المتحدة

لقد شغل فكري وحيّر بالي ما تطالعنا به الفضائيات من حينٍ لآخر من مناقشاتٍ وحوارات ومناظرات وموضوعات متنوّعة في السياسة والاجتماع والحضارة والتاريخ والأدب والفنون، وأحيانًا في قضايا شرعية أو غيرها من شتى المعارف.

وفي أثناء متابعتي لهذه البرامج ألفيتها في الغالب الأعم تبتعد عن القواعد التي رسمها الأوائل لمثل هذا الفن من الحوار والجدال. فعنّ لي أن أكتب في هذا الموضوع مساهمةً مني في إرساء قواعد هذا الفن. والموضوع ليس من الموضوعات البكر، بل تناوله الباحثون في علم أصول الفقه خاصّةً؛ فهو يمثّل بابًا من أبوابه.

إنّ الاختلاف وتعدّد وجهات النظر في المجتمعات الإنسانية لسُنَّة ماضية من سنن الله سبحانه وتعالى في عباده، واقتضت الحكمة الإلهية أن تختلف آراء النّاس في صغير الأمور وكبيرها، سواء في أمور الدنيا أو في أمور الآخرة، ومرجع ذلك أنّهم خُلقوا مختلفين في الفهم والعلم، كما خلقوا مختلفين في الأمزجة والميول والرغبات.

لذا لا يمكن أن يُتَصوّر حوار إلاّ مع التعدّد، وإلاّ كان حوارًا مع الذات، وحديثًا مع النفس. ومن هنا يمكن أيضًا أن نقعد قاعدة تقول: إذا لم يكن هناك تعدّد فليس هناك حوار. فالحوار إذًا الوسيلة التي بمقتضاها تنتقل المعلومة والمعنى بين شخصين أو أكثر، ممّا يدفع إلى استمرار الاتصال بينهم.

«فالحوار وسيلة اتصال Communication، واستمرار سريان الفكر والمعنى بين اثنين أو أكثر يدفع إلى استمرار سريان العلاقة»(١).

والحوار قد يتم بين الزوج والزوجة، بين الآباء والأبناء والبنات، بين الأخوة والأخوات، قد يحدث بين المعلم والتلميذ، بين البائع والعميل، بين الرئيس والمرؤوس، بين الصديق والصديق، بين العلماء، فالحوار مفتوح بين كلّ فئات الناس والبشر على المستويات كافّة، وعلى تنوّع مشاربهم وثقافاتهم وألوانهم ومعتقداتهم.

وصناعة الكلام حرفة مشهورة عند العرب، وفن الحوار مرتبطٌ بهذه الصناعة، واستمرار الحوار يعني استمرار العلاقة، وقطع الحوار يعني بالضرورة قطع العلاقة، ومن ثمَّ الخصومة أو الحرب.

وبعد هذه المقدمة التي رأيت من الضروري ذكرها لأبيّن مدى حاجة الإنسان إلى معرفة قواعد علم الحوار والجدال والمناظرة يجدر بي أن أشرح هذه القواعد ضمن الخطة الآتية:

- تعريف الحوار (الجدل – المناظرة).
- الحوار أو الجدل الممدوح والجدل المذموم.
- القواعد العامّة للمناظرة.
- آداب المناظرين.
- نماذج من الحوار من الكتاب والسنّة وسيرة السلف.

التعريفات

هناك عبارات كثيرة تحمل معنى الحوار أو المناظرة، فهناك الجدل والتحاج أو المحاجة، وهناك التماري أو المراء.

ولكلٍّ من هذه الألفاظ دلالاتٍ ومعان، وقد جاءت معظم هذه العبارات في القرآن الكريم والسنّة النبوية المطهرة. فلنمسك كل لفظٍ على حدة، ونشير إلى معانيه:

أولا : الجدال

من حيث اللغة: جاء في مختار الصحاح[٢]:

جادله: خاصمه، ومجادلة جدالاً، والاسم: الجدل وهو شدة الخصومة.

وقيل مشتق من الجدل وهو الفتل.

وقد ورد اللفظ في القرآن الكريم باشتقاقاته المتعدّدة ماضيًا ومضارعًا وأمرًا ومصدرًا، ويلاحظ أنَّ هذا اللفظ ورد في القرآن الكريم في الغالب الأعمّ بالمعنى المذموم حسب ما ورد في تفسير الآيات الآتية[٣].

وقد وردت بالمعنى الممدوح في أربعة مواضع:

في المجادلة الآية الأولى: ﴿**قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إنَّ الله سميعٌ بصير**﴾. وهذه الآية تقود في الاستدلال لكلمة الجدل والحوار، وقوله تعالى: ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن**﴾[٤].

وقوله: ﴿**وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[٥].

وقوله: ﴿**فلمّا ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط إنَّ إبراهيم لحليم أوّابٌ منيب**﴾[٦].

ثانيًا : التحاج

جاء في القاموس المحيط:

الحجُّ: الغلبة بالحجة، والمحجاج: الجَدِل، والتحاج: التخاصم[٧] وقد وردت في القرآن ثلاث عشرة مرّة[٨].

وقد علّق القرطبي في تفسيره الجامع عند قوله تعالى: ﴿**ألم ترَ إلى الذي حاجَّ إبراهيم في ربّه**﴾، قال: وتدلّ على إثبات المناظرة والمجادلة وإقامة الحجّة.

ثالثًا : المراء

تأتي لمعنى الجحود، يقال ماراه حقه: أي جحده.

ومنه قوله تعالى: ﴿**أفتمارونه على ما يرى**﴾.

وماراه مراءً: جادله، والمرية: الشك، وكذلك الافتراء[٩].

أمّا في القرآن الكريم فقد وردت هذه اللفظة باشتقاقاتها ثماني عشرة مرة، وهي في الجملة ترد بين معنى الجحود والشكّ والجدل المذموم[١٠].

رابعًا : الحوار

التعريف اللغوي لكلمة حوار أو محاورة.

يقول الفيروز آبادي في القاموس المحيط:

الحَوْرُ

الحُوَارُ بالضمّ، وقد يكسر: ولد الناقة تضعه، أو إلى أن يُفصل عن أمّه، جمعه أحورة، وحيران وحُوران، والمحاورة، والمَحْوَرَة: الجواب، كالحَوير، والحَوار، ويكسر، والحيرة والحُوَيْرَة، ومراجعة النطق. وتحاوروا: تراجعوا الكلام بينهم... والتحاور: التجاوب[١١].

أمّا في القرآن فجاءت في ثلاثة مواضع، في سورة الكهف: ﴿**فقال لصاحبه وهو يُحاوره أنا أكثر منك مالاً وأعزُّ نفرًا**﴾[١٢]، ﴿**قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب**﴾[١٣]، وفي سورة المجادلة كما سبق أن أشرت: ﴿**وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما**﴾.

وممّا سبق في التعريف اللغوي وبيان الآيات الواردة في هذه المعاني تبيّن أنَّ الحقّ والباطل في صراعٍ دائم، والجدال سلاح يستخدمه أهل الحقّ كما يستخدمه أهل الباطل، والحوار والمناظرة لونٌ من الجدال بالتي هي أحسن بين فريقين، يحاول كلُّ فريق إثبات وجهة نظره، ورغبة صادقة للوصول إلى الصواب.

المعنى الاصطلاحي للفظ المناظرة أو الحوار

اخترت هنا أن يكون التعريف لهذا الفن ما عرفه فضيلة الشيخ حسن حبنكة الميداني في كتابه (ضوابط المعرفة):

«والحوار: جدال كلامي يتفهم فيه كلّ طرفٍ من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر، ويعرض فيه كلّ طرفٍ منهما أدلّته التي رجّحت لديه استمساكه بوجهة نظره، ثمَّ يأخذ بتبصّر الحقيقة من خلال الأدلّة التي تُنير له بعض النقاط التي كانت غامضة عليه»[١٤].

وأمّا مشروعيته، وهل أقرّه الإسلام؟ فلا شكَّ أنّه يُعدُّ من الوسائل الحضارية التي استخدمها الإنسان منذ الأزل؛ لنشر أفكاره وإقناع الآخرين، ﴿**وكان الإنسان أكثر شيءٍ جدلاً**﴾، والإسلام شرع هذه الوسيلة للدفاع عن الحقّ الإسلامي مشروطًا بشرطٍ عام هو أن يكون الحوار بالتي هي أحسن. قال الله تعالى مخاطبًا نبيه محمد ﷺ: ﴿**وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾[١٥]، كما خاطب المؤمنين في سورة العنكبوت بقوله: ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتابِ إلاّ بالتي هي أحسن**﴾[١٦].

يقول حسن حبنكة الميداني: «والتقدير في الآية إن سلك مجادلوكم مسالك غير مهذبة القول فاسلكوا كلّ طريقة هي أحسن وأفضل».

وعبارة: ﴿**بالتي هي أحسن**﴾ عامّة وشاملة لكلّ الأساليب المتاحة: القولية والفكرية.. الإسلام شرع هذه الوسيلة مشروطة بشرطها، وطلب من المسلمين أن يكونوا في حوارهم في حالة من الرقي والأدب قولاً وفكرًا[١٧].

نشأة هذا الفنّ

يُقال إنّ أوّل من وضع قواعد الجدل أرسطو اليوناني بوصفه تابعًا للمنطق، وقد أطلق على كتابه اسم كتاب الجدل[١٨]. ومع الحملة العلمية التي ظهرت في العهد العباسي، والتي عُرفت بترجمة العلوم والفلسفة اليونانية، ظهر علم الكلام، كما ظهرت المدارس الكلامية، وبرزت الحاجة إلى وضع قواعد

تضبط الخصومة في المجال العلمي، فبدأت العناية بالتأليف والتدوين في فن المناظرة.

وتذكر لنا كتب التراجم والتاريخ وعلومه أنَّ أوّل من صنّف في هذا العلم الإمام محمد النرْدوي المتوفى عام ٤٨٢هـ؛ أي في نهاية القرن الخامس، ثمَّ تبعه ركن الدين العميدي (ت٦١٥هـ) والرازي (ت٦٠٦هـ) والسمرقندي (٦٠٠هـ) والنسفي والمرعشي[١٩].

القواعد الشكلية للحوار (المناظرة)

للحوار أو المناظرة أركان وضوابط وآداب ومصطلحات، لا بدّ لنا من بيانها وتحديدها، وفق ما يأتي:

أولاً : أركان الحوار (المناظرة)

أعتقد أنَّ أركان المناظرة أو الحوار لا تتعدّى طرفي الحوار وموضوعًا حسب تصوّري للمناظرة.

أمّا الموضوع؛ أي موضوع المناظرة، فهو إمّا أن يكون متعلّقًا بالقضايا العقدية، كالمسائل التي تحدَّث فيها علماء الكلام قديمًا وحديثًا.

وإمّا بالقضايا الفقهية، التي خاضَ فيها علماء السلف والخلف، أو بموضوعات بين بين، فلم تتمحض، فقهية أو عقدية، كموضوعات السياسة الشرعية ونظام الحكم، فهي بالمعيار الدقيق تعدُّ مسائل فقهية اجتهادية، وقد يعدّها بعضهم ألصق بعلم العقيدة لما لها من علاقة بموضوع الإمامة.

وبقضايا لا علاقة لها بالعقيدة أو الفقه، وهي ممّا سكت عنه الشرع رحمةً بنا غير نسيان، ويرجع فيه الأمر إلى المصلحة. وكلّ من هذه الأصناف يستعمل فيه الأدلة أو القواعد الأصولية.

وأمّا المتناظران فهما طرفا الحوار يبغي كلّ منهما بلوغ الحقّ، ويصطلح هذا الفن على تسمية الذي يعرض موضوع الحوار (المعلّل) والذي يعترض عليه (السائل) أو يسمّى البادي مانعًا، والمعترض مستدلاً، وذلك حسب الموضوع الذي يُطرح للمناظرة.

وقد يتغيّر الأمر في أثناء المناظرة فينقلب السائل معلّلاً والمعلّل سائلاً، أو المانع مستدلاً، والمستدل مانعًا. وللمتناظرين شروط نقتصر على أربعة منها، لا بدّ من توافرها في كلٍّ منهما:

الشرط الأول : أن يكون المتناظران على علمٍ بموضوع التناظر.

الشرط الثاني : أن يكون المتناظران على معرفة ودراية كاملة بقوانين المناظرة وقواعدها حول الموضوع الذي يريدان المناظرة فيه.

الشرط الثالث : أن يكون الموضوع ممّا تُجرى فيه المناظرة؛ فالبدهيات والمسلّمات لا تُجرى فيها المناظرة.

الشرط الرابع : أي يلتزم الطرفان قواعد الفن في المناظرة، فإن كان الموضوع عقديًّا التزم الطرفان قواعد المناظرة في الموضوعات العقدية، وإن كان فقهيًّا كذلك.. وهكذا..[٢٠].

الشروط العامّة التي تحكم الحوار والجدال بالتي هي أحسن

القاعدة الأولى : البعد عن التعصّب

ونعني بهذه القاعدة التحلّي بالموضوعية وعدم التعصّب لكلا الفريقين لوجهة نظره السابقة، ودخولهما حلبة النقاش والحوار معلنين استعدادهما التام للبحث عن الحقيقة والأخذ بها عند ظهورها على لسان أيّ منهم، سواء صادفت وجهة نظر أحدهما أو وجهة نظر الآخر.

ولم يدعنا شرعنا الحنيف في أيّ أمرٍ من أمور ديننا أو دنيانا إلاّ أرشدنا إلى طريقة التعامل معه،

فقد علّم الله رسوله الكريم صلوات الله عليه، والمسلمين من بعده، هذه القاعدة الذهبية، فقد جاء في سورة سبأ عند مناظرة المسلمين للمشركين أن يقولوا ﴿**وإنّا أو إيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين**﴾(٢١)، وهذا يعني قمّة التخلّي عن التعصّب لفكرة سابقة، والرغبة الكاملة في البحث عن الحقيقة أنّى كانت وحيثما وجدت.

وعلى الرغم من أنّ الآية جاءت في سياق الكلام عن التوحيد والشرك، وهما أمران متناقضان، إلاّ أنّه سبحانه وتعالى يعلّم نبيه في هذا الموضع بالذات، وهو يعلم أنّه على حقّ، عدم التعصب والنزول على المشركين إلى هذا المستوى.

يقول ابن كثير في تفسيره(٢٢) قوله تعالى: ﴿**وإنّا أو إيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين**﴾: هذا من باب اللف والنشر؛ أي واحد من صليت منطلهم والآخر محق لا سبيل إلى أن تكونوا أنتم ونحن على الهدى أو على الضلال، بل واحد منّا يصيب، ونحن قد أقمنا البرهان على التوحيد، فدلّ على بطلان ما أنتم عليه من الشرك بالله تعالى، ولهذا قال: ﴿**وإنّا أو إيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين**﴾، قال قتادة: قد قال ذلك أصحاب محمد ﷺ للمشركين: والله ما نحن وإيّاكم على أمرٍ واحد إنْ أحد صليت لمهتد، وقال عكرمة وزياد بن أبي مريم: معناها إنّا نحن لعلى هدى وإنّكم لفي ضلال مبين، وقوله تعالى: ﴿**قل لا تسألون عمّا أجرمنا ولا نُسئل عمّا تعملون**﴾: معناها التبرّي منهم: أي لستم منّا ولا نحن منكم، بل ندعوكم إلى الله تعالى وإلى توحيده، وإفراد العبادة له، فإنْ أجبتم فأنتم منّا ونحن منكم، وإن كذّبتم فنحن براءٌ منكم وأنتم براء منّا، كما قال تعالى: ﴿**فإنْ كذّبوك فقل لي عملي ولكم عملكم أنتم بريئون ممّا أعمل وأنا بريءٌ ممّا تعملون**﴾، وقال عزّ وجل: ﴿**قل يا أيها الكافرون لا أعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا أنا عابدٌ ما عبدتم ولا أنتم عابدون ما أعبد لكم دينكم ولي دين**﴾، وقوله تعالى: ﴿**قل يجمع بيننا ربّنا يوم القيامة**﴾ يجمع بين الخلائق في صعيدٍ واحد، ثمّ يفتح بيننا بالحق: أي يحكم بيننا بالعدل، فيجزي كلّ عامل بعمله إنْ خيرًا فخير وإنْ شرًّا فشرّ، وستعلمون يومئذٍ لمن العزّة والنصرة.

القاعدة الثانية: الالتزام بأخلاق التحاور

يتعيّن على المتحاورين أن يتحلّوا بالقول المهذب والأخلاق الكريمة في أثناء تحاورهما، ويبتعدون كلّ البعد عن الاستهزاء والسخرية والتجريح في بعضهما أو في غيرهما، أو احتقار وجهة نظر كلٍّ منهما، وقد جاءت الآيات تترى مرشدة وداعية للتمسّك بهذا الخلق الكريم في الجدال.

ففي سورة النحل قال تعالى: ﴿**وجادلهم بالتي هي أحسن**﴾(٢٣)، وفي سورة العنكبوت مخاطبًا المؤمنين: ﴿**ولا تجادلوا أهل الكتاب إلاّ بالتي هي أحسن إلاّ الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أُنزلَ إلينا وأُنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون**﴾(٢٤). فالآية ترشدنا إلى التحلّي بالأخلاق الحميدة ولو مع أعدائنا وخصومنا والمخالفين لعقائدنا، فلا نسلك مسلك الشتم، والسبّ، والطعن، واللعن، والهمز، واللمز، والسخرية، والكلام الفاحش، أو بذاءة اللسان معهم، فكيف إذا كان الجدال مع من يتفق معه في العقيدة ويتّحد معه في الدين، جاء في هذا المعنى قوله تعالى في سورة الأنعام: ﴿**ولا تسبّوا الذين يدعون من دون الله فيسبّوا الله عدوًا بغير علم**﴾(٢٥)، وقال تعالى في سورة الهمزة: ﴿**ويلٌ لكلّ هُمَزة لُمزة**﴾(٢٦).

وجاء في سنن الترمذي(٢٧): باب ما جاء في اللعنة: حدّثنا محمد بن المثنى حدّثنا عبدالرحمن بن المهدي حدّثنا هشام بن قتادة عن الحسن عن سمرة ابن جندب، قال رسول الله ﷺ: (ثمّ لا تلاعنوا بلعنة

الله ولا بغضبه ولا بالنار، قال: وفي الباب عن ابن عبّاس وأبي هريرة وابن عمران بن حصين. قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ صحيح.

والحديث الثاني: حدّثنا محمد بن يحيى الأزدي البصري حدّثنا محمد بن سابق عن إسرائيل عن الأعمش عن إبراهيم عن علقمة عن عبدالله قال: قال رسول الله ﷺ: (ثمّ ليس المؤمن بالطعّان ولا اللعّان ولا الفاحش ولا البذيء)، قال أبو عيسى: هذا حديثٌ حسنٌ غريب، وقد روي عن عبدالله هذا الوجه.

القاعدة الثالثة

الالتزام بالطرق العلميّة السليمة في الحوار والمناظرة، وهذه القاعدة يؤيّدها ما جرى على ألسنة العلماء الذين كتبوا في فن البحث والمناظرة وهي: «إنْ كنتَ ناقلاً فالصحة، وإن كنتَ مدّعياً فالدليل»، فتقديم الدليل المثبت لما يدّعيه أحد المتناظرين، وإثبات صحة الطرق التي نقلت الخبر المروي، هما أمران مطلوبان في هذه القاعدة، وقد أرشد القرآن الكريم من خلال نصوص كثيرة إلى هذه القاعدة، وسوف نقتصر من ذلك على ما ورد في سورة الأنبياء: ﴿**أم اتّخذوا من دونه آلهةً قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل أكثرهم لا يعلمون الحقّ فهم معرضون**﴾[٢٨].

فنجد من هذا النصّ القرآني مطالبة الرسول ﷺ بأمرٍ من الله المشركين تقديمهم الأدلة والبراهين على دعواهم، ومن هذا أيضاً قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿**وقالوا لن يدخل الجنّة إلاّ من كان هوداً أو نصارى، تلك أمانيهم، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾[٢٩].

ومنه قوله تعالى في سورة النمل: ﴿**أمّن يبدؤ الخلق ثمّ يعيدُهُ ومن يرزقكم من السماء والأرض أءلهٌ مع الله قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين**﴾[٣٠].

القاعدة الرابعة : عدم تضاد المناظر مع دعواه

تعني هذه القاعدة أن لا يكون المناظر قد التزم رأياً في أمرٍ من الأمور يضاد الدعوى التي يريد أن يثبتها ويدافع عنها، ومن ثمّ يكون حاكماً على نفسه بأنّ دعواه مرفوضة من وجهة نظره.

ويمثل لهذه القاعدة بزعم المشركين، وهم يعترضون على نبوّة محمد ﷺ، أنّ الاصطفاء لا يكون للبشر، وإنّما يكون للملائكة، أو على الأقل أن يكون مع البشر ملك يُرى.

وقالوا معترضين على بشريته كما جاء في الآية الكريمة من سورة الفرقان: ﴿**ما لهذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، لولا أُنزل إليه ملك فيكون معه نذير أو يلقى إليه كنزٌ أو تكون له جنّةٌ يأكل منها، وقال الظالمون إنْ تتبعون إلاّ رجلاً مسحوراً**﴾[٣١].

مع أنهم في قرار أنفسهم يعتقدون برسالة كثيرٍ من الرسل السابقين، كإبراهيم وموسى وعيسى، ولذا جاء الرد على هذا التضاد في الرأي والدعوى، فقال تعالى في السورة نفسها: ﴿**وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلاّ أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق**﴾[٣٢].

القاعدة الخامسة : البعد عن التناقض والتعارض في الدعوى أو في الدليل

من القواعد التي يجب أن يتبعها المتناظران عدم الوقوع في التناقض والتعارض، والأمثلة على ذلك كثيرة في القرآن الكريم.

فعلى سبيل المثال ما جاء في قصة سيدنا موسى عليه السلام مع فرعون، فقد أتى النبي موسى عليه السلام بالبراهين القاطعة والأدلة الدامغة، فكان الرد من فرعون برد متناقض، وجمع بين متضادات حين قال له: ساحر أو مجنون: إذ كيف يعقل أن يجمع بين السحر، الذي من شأن

متعاطيه أن يكون ذكياً داهية فطناً، وهو أمرٌ يتنافى مع المجنون فاقد العقل.

فكلام فرعون فيه من التهافت والتناقض ممّا لا يخفى على عاقل لقول الله تعالى: ﴿**وفي موسى إذ أرسلناه إلى فرعون بسلطان مبين، فتولّى بركنه وقال ساحر أو مجنون**﴾(٣٣)، ونظير ذلك أيضاً في سورة البقرة: ﴿**ثمَّ أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرّمٌ عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك إلاّ خزيٌ في الحياة الدنيا ويوم القيامة يُردُّون إلى أشدِّ العذاب وما الله بغافلٍ عمّا تعملون**﴾(٣٤).

وقوله تعالى: ﴿**وما قدروا الله حقَّ قدره إذ قالوا ما أنزل اللهُ على بشرٍ من شيءٍ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نوراً وهدىً للنّاس تجعلونه قراطيس تبدونها وتُخفون كثيراً وعُلِّمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثمّ ذرهم في خوضهم يلعبون**﴾(٣٥).

القاعدة السادسة: العلم

أن يكون كلُّ واحد من المتناظرين ذا علمٍ وثقافة واسعة بالموضوع الذي يطرح للحوار والمناقشة، ويكون كلٌّ منهما ملمّاً بالأدلة والدعاوى التي يطرحها.

وقد جاءت الآيات القرآنية مؤيّدة لهذه القاعدة كقوله تعالى في سورة لقمان: ﴿**ألم تروا أنَّ الله سخّر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمهُ ظاهرةً وباطنة ومن النّاس من يُجادل في الله بغير علم ولا هُدًى ولا كتاب منير**﴾(٣٦).

وفي قوله تعالى: ﴿**ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تُحاجّون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون**﴾(٣٧).

وفي قوله: ﴿**الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم كَبُرَ مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا كذلك يطبع الله على كلِّ قلب متكبّر جبّار**﴾(٣٨).

وفي قوله: ﴿**ومن النّاس من يُجادل في الله بغير علمٍ ولا هُدًى ولا كتابٍ منير**﴾(٣٩).

وفي قوله تعالى: ﴿**ومن النّاس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كلَّ شيطانٍ مريد**﴾(٤٠).

القاعدة السابعة: التسليم بالقضايا المتفق عليها بين المتناظرين

على المتناظرين أن يُعلنا التسليم بالقضايا التي تُعدّ من المُسلَّمات والبدهيات، التي ليست محلاً للمناقشة والحوار، وإلاّ يصير الأمر مكابرة عندما تصبح المسلّمات موضوعاً للمناقشة، وليست من شأن طالبي الحقّ.

القاعدة الثامنة: القبول بالنتائج في نهاية الحوار

لكلِّ حوارٍ نهاية، ولكلِّ مناقشة نتيجة يتوصل إليها، وممّا ينبغي أن يلتزم به الطرفان في الحوار أن يقبلا بالنتائج المدعمة بالأدلّة القاطعة، والأدلّة المرجحة في حالة ما إذا كان الموضوع ممّا يكفي فيه الدليل المرجّح، فمن العبث أن يتنافس النّاس ويتحاوروا للوصول إلى طريقٍ مسدود، فلا يليق بالعقلاء ممارسة المعاندة والمكابرة، كما أسلفنا في قاعدة سابقة(٤١).

آداب المتناظرين لدى علماء فن آداب البحث والمناظرة

ارتأيتُ أن أضعَ بين يدي القارئ الكريم هذه الآداب التي وضعها العلماء مختصرة من كتاب (ضوابط المعرفة)، فقد وضع علماء فن اداب البحث

والمناظرة جملةً من الآداب ألزموا المتناظرين بها، محافظةً على سلامة المناظرة، وتحقيقًا للغرض منها، ونذكر فيما يأتي أهمّها:

١ - أن يتجنب المناظر مجادلة ذي هيبة يخشاه، لئلاّ يؤثّر ذلك فيه.

٢ - ألاّ يظن المناظر خصمه حقيرًا ضعيفًا قليل الشأن، فذلك يقلّل من اهتمامه.

٣ - ألاّ يظن خصمه أقوى منه بكثير، حتى لا يتخاذل ويضعف عن تقديم حجّته على الوجه المطلوب.

٤ - ألاّ يكون في حالة قلق نفسي واضطراب، أو في حاجة تفسد عليه مزاجه الفكري والنفسي، كأن يكون جائعًا، أو ظامئًا، أو حاقنًا، أو حاقبًا، أو نحو ذلك.

٥ - أن يتقابل المتناظران في المجلس، ويبصر أحدهما الآخر إن أمكن، ويكونا متماثلين أو متقاربين علمًا ومقدارًا.

٦ - ألاّ يكون المناظر متسرّعًا يقصد إسكات خصمه في زمن يسير؛ لأنّ ذلك يفسد عليه رؤيته الفكرية، ويبعده عن منهج المنطق السديد، والتفكير في الوصول إلى الحقّ.

٧ - أن يقصد كلّ من المتناظرين المساهمة في إظهار الحقّ ولو على يد خصمه.

٨ - أن يجتنب كلّ منهما الهزء والسخرية، وكلّ ما يشعر باحتقار المناظر وازدرائه لصاحبه، أو وسمه بالجهل أو قلّة الفهم، كالتبسّم والضحك والغمز والهمز واللمز.

٩ - أن يحترز المناظر عن الاختصار المخلّ في الكلام، وعن إطالة الكلام بلا فائدة تُرجى من ذلك.

١٠ - أن يتجنّب المناظر الألفاظ الغريبة، والألفاظ المجملة التي تحتمل عدّة معانٍ، من غير ترجيح أحدهما الذي هو المراد.

١١ - أن يأتي كلّ من المتناظرين بالكلام الملائم للموضوع، فلا يخرج كلامهما عمّا هما بصدده.

١٢ - ألاّ يتعرّض أحدهما لكلام خصمه قبل أن يفهم مراده تمامًا.

١٣ - أن ينتظر كلّ واحدٍ منهما صاحبه حتى يفرغ من كلامه، ولا يقطع عليه كلامه قبل أن يُتمّه.

١٤ - أن يقبل كلّ منهما الحق الذي هداه إليه مناظره، أو يعترف بأنّ قوّة دليله تقدّم ترجيحًا لوجهة نظره، أو لمذهبه، حتى يكتشف شيئًا آخر يضعف دليله، ويجعله غير صالح للترجيح.

أمّا الإصرار على الرفض فمكابرة ممنوعة، وأمّا المراوغة فهي تهرُّب وانسحاب من مجلس المناظرة، ومتى وجد المناظر هذه المراوغة من خصمه فمن الخير له أن يقطع المناظرة، ويلزم خصمه بالهروب والانسحاب، وليحذر من أن يستدرجه إلى موضوعٍ آخر، ثمّ آخر، وهكذا، فتتحوّل المناظرة إلى ما يشبه المصارعة الحرّة التي ليس لها قيود ولا ضوابط، وهذا جدالٌ محظور.

نماذج من المناظرات

نحاول هنا أن نذكر بعض الأمثلة والنماذج لقضايا طرحت للمناظرة بين متخاصمين، وزيادة في الإيضاح نجعلها في ثلاثة نماذج:

النموذج الأول : مناظرات قرآنية

النموذج الثاني : مناظرات حديثية

النموذج الثالث : مناظرات سلفية

وأقصد بها مناظرات وردت في القرآن الكريم، وفي السنّة الصحيحة، أو عن سلفنا الصالح.

النموذج الأول : مناظرات قرآنية

حوار من الحوارات التي حدّثنا عنها المولى سبحانه وتعالى في كتابه العزيز، وهو ما دار بين الأنبياء وأقوامهم، ولعلّ من أهمها الحوار الذي دار بين أولي العزم من الرسل وأقوامهم، ولنذكر على سبيل المثال ما دار بين سيّدنا ابراهيم عليه السلام وقومه بصفته نموذجًا لحوار سابق في الدعوة إلى الله.

يحاور سيّدنا إبراهيم أباه، يقول سبحانه: ﴿... يا أبتِ لمَ تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يُغني عنك شيئًا. يا أبت قد جاءني من العلم ما لم يأتِكَ فاتبعني أهدكَ صراطًا سويًا. يا أبتِ لا تعبد الشيطان إنَّ الشيطان كان للرحمن عصيًّا. يا أبتِ إنّي أخاف أن يمسَّكَ عذابٌ من الرحمن فتكون للشيطان وليًّا﴾ حديث الابن مع والده، ماذا يتصور أن تكون إجابة الأب، يقول الأب: ﴿أراغبٌ أنت عن آلهتي يا إبراهيم﴾، ثمَّ يُهدِّده: ﴿يا إبراهيم لئن لم تنتهِ لأرجمنّك واهجرني مليًّا﴾(٤٢)، لكنَّ الداعية سيّدنا إبراهيم تأبى نفسيته إلاّ أن يردّ بردٍّ يلهمه الله إيّاه لكونه في مقام النبوّة، ناهيك عن مقام البنوّة. فيقول: ﴿سلامٌ عليك سأستغفر لك ربّي إنَّه كان بي حفيًّا وأعتزلكم وما تدعون من دون الله وأدعو ربي عسى ألاّ أكونَ بدعاءِ ربّي شقيًّا﴾(٤٣). ثمَّ ينقل أبو الأنبياء في مجادلة أبيه وقومه حول معبوداتهم وتماثيلهم التي يعبدونها من دون الله. يقول تعالى: ﴿إذ قال لأبيه وقومه ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون﴾، فيردّون بردٍّ يدلّ على خيبتهم وجهلهم ﴿قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين﴾، فيردّ عليهم عليه السلام: ﴿قال لقد كنتم أنتم وآباؤكم في ضلال مبين﴾، فيردّون عليه: ﴿قالوا أجئتنا بالحقّ أم أنت من اللاعبين﴾.

فيُحاول جاهدًا ردّهم إلى الفطرة التي فطر عليها الإنسان لعلّهم يرجعون عن أقوالهم: ﴿قال: بل ربُّكم ربُّ السماوات والأرض الذي فطرهن وأنا على ذلكم من الشاهدين﴾.

ثمَّ ينتقل إلى إقامة دليل حسّي على أنَّ آلهتهم المزعومة تفتقد أبسط الأوصاف التي يتصف بها الإله الحقّ.

﴿فجعلهم جُذاذًا إلاّ كبيرًا لهم لعلّهم يرجعون﴾.

فيقع التناوش بينهم، ويكثر التنازع ويتجادلون: ﴿من فعل هذا بآلهتنا إنّه لمن الظالمين. قالوا سمعنا فتى يذكرهم يُقال له إبراهيم قالوا فأتوا به على أعينِ الناس لعلّهم يشهدون. قالوا أأنت فعلتَ هذا بآلهتنا يا إبراهيم﴾، فيردُّ عليهم ساخرًا منهم: ﴿قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون﴾.

فيرجع القوم ليحدثوا أنفسهم ليقولوا: إنَّ هؤلاء لا ينطقون: ﴿فرجعوا إلى أنفسهم فقالوا: إنّكم أنتم الظالمون. ثمّ نُكِسوا على رؤوسهم لقد علمت ما هؤلاء ينطقون﴾. وجاء وقت إقامة الحجّة ويُفحم قومه فقال: ﴿أفتعبدون من دونِ اللهِ ما لا ينفعكم شيئًا ولا يضرّكم. أفٍّ لكم ولما تعبدونَ من دون الله أفلا تعقلون﴾.

وهنا يصل قومه إلى فقدان الحجّة ويضيع الدليل من بين أيديهم فيلجأون إلى طرق غير حضارية إلى العنف وإلى الإرهاب وهو البطش به.

﴿قالوا حرّقوه وانصروا آلهتكم إن كنتم فاعلين﴾. فلولا تدخّل القدرة الإلهية حامية للرسول ولإقامة الحجّة مرّة أخرى بالمعجزة لانتهت دعوته: ﴿قلنا يا نارُ كوني بردًا وسلامًا على إبراهيم. وأرادوا به كَيدًا فجعلناهم الأخسرين﴾(٤٤).

النموذج الثاني : مناظرات حديثية

نقتبس هذا النموذج من السنّة النبوية الشريفة على صاحبها أفضل الصلاة والسلام.

في حديثٍ طويل رواه الإمام مسلم في صحيحه قال فيه:

حدّثنا هَدّابُ بن خالدٍ حدّثنا حمّاد بن سلمة، حدّثنا ثابت عن عبدالرحمن بن أبي ليلى عن صُهيب أنَّ رسول الله ﷺ قال: «كان ملكٌ فيمن كان قبلكم، وكان له ساحرٌ، فلمّا كَبِرَ قال للمَلِكِ: إنّي قد كَبِرْتُ، فابعث إليّ غُلامًا أُعلّمهُ السحر، فبعث إليه غلامًا يُعلّمه، فكان

في طريقه إذا سلك راهبٌ فقعد إليه وسمع كلامه فأعجبه، فكان إذا أتى السّاحر مرَّ بالرّاهب وقعد إليه، فإذا أتى الساحر ضربه، فشكا ذلك إلى الراهب، فقال إذا خشيتَ السّاحر فقُلْ حبَسَني أهلي، وإذا خَشيتَ أهلكَ فقُل حبَسَني السّاحر، فبَينما هو كذلك إذْ أتى على دابة عظيمة قد حبَسَت النّاس، فقال اليومَ أَعْلَمُ السّاحرُ أفضل أم الرّاهب أفضل، فأخذ حجرًا فقال اللهُمَّ إن كانَ أمرُ الرّاهب أَحبَّ إليكَ من أمر السّاحر فاقتُل هذه الدّابة حتى يمضي النّاسُ، فَرماها فَقتَلها، وَمَضى النّاس فأتى الرّاهب فأَخبره، فقال له الرّاهب: أَيْ بُنَيَّ، أنتَ اليومَ أفضلُ مِنّي، قدْ بلغَ مِنْ أمركَ ما أَرى، وإنَّكَ سَتُبْتَلَى، فإن ابتُليتَ فلا تدُلَّ عليَّ، وكان الغلامُ يُبرِىءُ الأكمهَ والأَبرصَ، ويُداوي النّاس من سائرِ الأدواء، فسمع جليسٌ للملك كان قد عمي فأَتاهُ بهدايا كثيرة فقال: ما ها هنا لك أَجمعُ إنْ أَنتَ شَفَيْتَنِي، فقالَ إنّي لا أَشفي أحدًا إنّما يَشفي اللهُ، فإنْ أَنْتَ آمنتَ باللهِ دَعَوتُ اللهَ فَشَفاكَ، فآمن بالله فشفاه، فأتى الملكَ فجلس إليه كما كان يجلس، فقال لهُ الملكُ مَن رَدَّ عليك بصَرَكَ؟ قالَ ربِّي، قال: ولَكَ رَبٌّ غَيري؟ قال رَبِّي وربُّكَ اللهُ، فأخَذَهُ فلَمْ يَزَلْ يُعَذِّبُه حتى دلَّ على الغلام، فَجِيء بالغُلام، فقال له الملكُ: أيْ بُنَيَّ قد بلغ من سحرك ما تُبْرِىءُ الأكمهَ والأَبرصَ وتَفعلُ وتَفْعَل، فقال إنّي لا أَشفي أحدًا إنَّما يَشفي اللهُ، فأَخذه فلَمْ يَزلْ يُعَذِّبُهُ حتى دلَّ على الرّاهب، فَجِيءَ بالرّاهب فقيلَ له: ارجع عن دينك فأَبى، فدَعا بالمنشار، فوضع المنشارَ في مَفرق رأسه، فشقَّهُ حتى وقع شقَّاهُ، ثُمَّ جِيءَ بجليس الملك فقيل له: ارجع عن دينك فأَبى، فوضع المنشار في مَفرِق رأسه، فشَقَّهُ به حتى وقع شِقّاهُ، ثُمَّ جِيءَ بالغُلام، فَقِيلَ له: ارجِعْ عن دينِكَ فأَبى، فدفعه إلى نفر من أصحابه، فقال: اذهبوا به إلى جبل كذا وكذا فاصْعَدُوا به الجَبلَ، فإذا بلغتم ذُرْوَتَهُ فإنْ رَجع عن دِينِه وإلاّ فاطْرَحُوهُ، فذهبوا به، فَصَعِدُوا به الجبل، فقال: اللهمّ اكفنيهم بما شِئْتَ، فَرَجَفَ بِهِمْ الجَبَل، فَسَقَطوا، وجاءَ يَمشي إلى الملك، فقال له الملكُ: ما فَعَلَ أصحابُك؟ قال كفانيهمُ اللهُ، فدَفَعه إلى نفرٍ من أصحابه فقال: اذْهبوا به فاحمِلوهُ في قُرْقُور فَتَوسَّطوا به البحر، فإنْ رجعَ عن دِينه وإلاّ فاقْذِفُوهُ، فذَهبوا به، فقال: اللهُمَّ بما شئْتَ فانْكَفَأَتْ بهمْ فَغرِقوا، وجاء يَمشي إلى الملك، فقال لهُ الملكُ: ما فَعَلَ أصحابُكَ؟ قال: كَفانيهمُ اللهُ، فقالَ للملكِ: إنّكَ لستَ بقاتِلي حتّى تفعل ما آمُرُكَ به، قالَ: وما هُوَ؟ قال: تَجْمَعُ النّاسَ في صَعيدٍ واحدٍ وتَصْلبني على جِذْع، ثمّ خُذْ سَهْمًا مِن كِنانتي، ثمَّ ضَع السهمَ في كبدِ القوس، ثُمَّ قل: باسم الله رَبِّ الغُلام، ثُمَّ رماهُ فوقع السهم في صُدْغِهِ، فَوَضَعَ يَدَهُ في صُدْغِهِ في موضِعِ السّهم فماتَ، فقالَ النّاسُ: آمنَّا بِرَبِّ الغُلام، آمَنَّا بِرَبِّ الغُلام، آمَنَّا بِربِّ الغلام، فَأُتِيَ الملكُ فقِيلَ لهُ: أرأيتَ ما كُنتَ تحذَرُ، قدْ واللهِ نَزَلَ بِكَ حَذَرُكَ، قد آمَنَ النّاسُ، فأَمَرَ بالأُخدود في أفواهِ السِّكك، فخُدَّتْ وأُضْرِمَ النِّيرانَ، وقالَ: مَنْ لمْ يرجع عن دينه فأَحْمُوهُ فيها، أو قيلَ له: اقْتَحِمْ ففَعلوا حتى جاءتْ امرأةٌ ومعَها صَبِيٌّ لها، فتقاعست أَنْ تقعَ فيها، فقالَ لها: الغُلامُ يَا أُمَّهْ اصبري، فإنَّكِ على الحقِّ»(٤٥).

هذا الحديث يحكي قصّة هذا الغلام الذي كان سببًا في إيمان جليس ملكٍ جبّار، وكيف توصّل الغلام إلى أن يحاور الملك ويُقنعه بجمع شعبه على صعيدٍ واحد، ثمَّ يمسك الملك بالسهم لقتل الغلام، ويقول - وهو الذي ينكر وجود الله - باسم ربِّ الغلام، كما أنَّ الحديث يذكر حوار المرأة مع ابنها، حيث يقول لها اصبري يا أمّاه فإنّك على الحقّ.

فهذه نماذج للحوار الذي يصل به صاحبه إلى الحق، ولو كان ذلك بالتضحية بأنفس ما يملك الإنسان، وهي روحه، من أجل أن يُسلم شعب بكامله.. والله أعلم.

وهناك حديثٌ عظيم آخر وهو حديث ضمامة بن ثعلبة، وافد عن بني سعد بن بكر، وهو نموذجٌ رائع في الحوار مع رسول الله ﷺ ذكر القصّة بكاملها ابن هشام في السيرة النبوية(٤٦).

ثالثًا : المناظرات السلفية

ورد عن السلف الصالح، سواء الصحابة منهم أم التابعون ومن بعدهم، حوارات ومناظرات كثيرة، ولنقتصر على نموذجٍ واحد وهو ما وقع لعبدالله بن عبّاس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ مع فرقة الحرورية من الخوارج.

دخل ابن عبّاس رَضِيَ اللهُ عَنْهُ على الحرورية، فبادوره بقولهم:

«ما جاء بك يا ابن عبّاس، وما هذه الحلّة التي عليك؟ فردّ عليهم، وما تعيبون من ذلك، ولقد رأيت رسول الله ﷺ وعليه أمشق ما يكون من الثياب اليمنية، ثمّ تلا قوله تعالى: ﴿**قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرزق**﴾[٤٧]،

فقالوا: ما جاء بك؟

فقال: جئتكم من عند أصحاب رسول الله ﷺ، وليس منهم أحد، ومن عند ابن عم رسول الله ﷺ وعليهم نزل القرآن، وهم أعلم بتأويله، جئتُ لأبلغكم عنهم وأبلغهم عنكم.

فقال بعضهم: لا تخاصموا قريشًا، فإنّ الله يقول: ﴿**بل هم قومٌ خصِمون**﴾[٤٨].

قال بعضهم : بل فلنكلّمه.

قال : فكلّمني منهم رجلان أو ثلاثة.

قال : قلتُ: ما نقمتم عليه؟

قالوا : ثلاثًا.

قلت : ما هي ؟

قالوا : حكّم الرجال في أمر الله، والله يقول: ﴿**إن الحكم إلاّ لله**﴾[٤٩].

قال: قلت: هذه واحدة، وماذا أيضًا؟

قالوا : فإنّه قاتلهم ولم يسبِ ولم يغنم، فلئن كانوا مؤمنين لم يحلّ قتالهم، ولئن كانوا كافرين حلّ قتالهم وسبيهم. قال: قلت: وماذا أيضًا؟

قالوا : محا نفسه من إمرة المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين.

قال: قلت: فإن أتيتكم من كتاب الله وسنّة رسوله ما ينقض قولكم: أترجعون؟ قالوا: وما لنا لا نرجع؟

قلت : أمّا قولكم: حكّم الرجال في أمر الله فإنّ اللهَ تعالى قال في كتابه: ﴿**يا أيّها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمّدًا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم**﴾[٥٠]. وقال في المرأة وزوجها: ﴿**وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكمًا من أهله وحكمًا من أهلها**﴾[٥١].

قالوا : بل هذه أفضل.

قال : أخرجتم من هذه؟

قالوا : نعم.

قال : وأمّا قولكم قاتل ولم يَسْبِ ولم يغنم، أتسْبُون أمكم عائشة؟ فإن قلتم نسبيها فنستحل منها ما نستحل من غيرها فقد كفرتم، وإن قلتم: ليست بأمّنا فقد كفرتم، فأنتم تردّدون بين ضلالتين، أخرجتم من هذه.

قالوا : نعم.

قال : أمّا قولكم محا نفسه من إمرة المؤمنين، فإنّي آتيكم بمن ترضون، إن نبي الله يوم الحديبية حين صالح أبا سفيان وسهيل بن عمرو، فقال أبو سفيان وسهيل بن عمرو: ما نعلم أنك رسول الله، ولو نعلم أنك رسول الله ما قاتلناك. قال رسول الله ﷺ: اللهم إنك تعلم أنّي رسولك، يا علي، اكتب: هذا ما اصطلح عليه محمد بن عبدالله وأبو سفيان سهيل بن عمرو، فرجع منهم ألفان، وبقي بقيتهم، فخرجوا فقتلوا جميعًا[٥٢].

وإذ نتقدم بهذا البحث إلى القارىء المسلم والعربي ليجد فيه ضالته عمّا يراه ويسمعه عبر وسائل الإعلام، ويجعل هذا في الميزان الذي توزن به الكثير من الحوارات، ولا أدّعي بهذا البحث الكمال، فإنّه لا يغني عن المراجع والمطوّلات في هذا الفن، كما أرجو أن يكون أيضًا مشكاة لكل من يشتغل بالعلم والدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والحوار بالتي هي أحسن. ●

الحواشي

١ - فن الحوار : ١١.
٢ - مختار الصحاح، مادة (ج.د.ل).
٣ - ينظر : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: ١٦٥.
٤ - العنكبوت : ٤٦.
٥ - النحل : ١٢٥.
٦ - هود : ٧٤ - ٧٥.
٧ - القاموس المحيط، مادة (حج) ص ٢٣٤.
٨ - البقرة: ٢٥٦، آل عمران: ٦١، ٦٦، الأنعام: ٨٠، آل عمران: ٢٠، ٦٥، البقرة: ١٣٩، غافر: ٤٧.
٩ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٧٢/٩.
١٠ - المعجم المفهرس لألفاظ القرآن: ٦٦٥.
١١ - القاموس المحيط : حور.
١٢ - الكهف : ٣٤.
١٣ - الكهف : ٣٧.
١٤ - ضوابط المعرفة: ٣٦١.
١٥ - النحل : ١٢٥.
١٦ - العنكبوت : ٤٦.
١٧ - ضوابط المعرفة : ٣٦١.
١٨ - ينظر علم آداب البحث والمناظرة: ٣.
١٩ - المصدر نفسه: ٣ وما بعدها.
٢٠ - انظر تفاصيل هذه الشروط، آداب الحوار والمناظرة: ٦٦.
٢١ - سبأ : ٢٤.
٢٢ - تفسير ابن كثير : ٥٣٩/٣.
٢٣ - النحل : ١٢٥.
٢٤ - العنكبوت : ٤٦.
٢٥ - الأنعام : ١٠٨.
٢٦ - الهمزة : ١.
٢٧ - سنن الترمذي : ٣٥٠/٤، ما جاء في اللعنة.
٢٨ - الأنبياء : ٢٤.
٢٩ - البقرة : ١١١.
٣٠ - النمل : ٦٤.
٣١ - الفرقان : ٧ ـ ٨.
٣٢ - الفرقان : ٢٠.
٣٣ - الذاريات : ٣٨ ـ ٣٩.
٣٤ - البقرة : ٨٥.
٣٥ - الأنعام : ٩١.
٣٦ - لقمان : ٢٠.
٣٧ - آل عمران : ٦٦.
٣٨ - غافر : ٣٥.
٣٩ - الحج : ٨.
٤٠ - الحج : ٣.
٤١ - هذه القواعد نقلتها بتصرف من كتاب حسن حبنكة الميداني، ودعمتها بالآيات.
٤٢ - مريم : ٤٢ - ٤٦.
٤٣ - مريم : ٤٧ - ٤٨.
٤٤ - الأنبياء : الآيات (٥١ - ٧٠).
٤٥ - صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق، باب قصة أصحاب الأخدود والساحر والراهب والغلام: ١٧. الحديث رقم ٣٠٠٥/ص: ١٢٠١ - ١٢٠٢.
٤٦ - لمزيد من التفصيل وقراءة الحوار انظر السيرة النبوية لابن هشام: ٢١٩/٤.
٤٧ - الأعراف : ٣٢.
٤٨ - الزخرف : ٥٨.
٤٩ - يوسف : ٤٠.
٥٠ - المائدة : ٩٥.
٥١ - النساء : ٣٥.
٥٢ - الاعتصام للشاطبي: ٥٩.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.
- **أدب البحث والمناظرة**، لمحمد أمين الشنقيطي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- **أدب الحوار والمناظرة**، لعلي جريشه، ط٢، دار الوفاء، القاهرة، ١٩٩٤م.
- **أدب الخوارج بالإسلام**، لسيف الدين شاهين، ط١، ١٩٩٢م.
- **الاعتصام**، للشاطبي.
- **الحوار سبيل التعايش مع التعدد والاختلاف**، ندوة فكرية شارك فيها مجموعة من العلماء، ط١، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٥.
- **الحوار والجدل في القرآن الكريم**، لخلف محمد الحسين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧٥.
- **صحيح مسلم**، لمسلم بن الحجاج، بيت الأفكار الدولية، الرياض.
- **ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**، لعبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ط٣، دار القلم، دمشق.
- **فن الحوار**، لصموئيل حبيب، ط٢، دار الثقافية، القاهرة، ١٩٩٤م.
- **في أصول الحوار**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٦م.
- **نحو نظرية حوارية إسلامية**، لرشدي نصار، دار النشر العالمية، باريس.

شيخ الإسلام أبو السعود

كبير مفسري القرآن الكريم في القرن العاشر

الأستاذ الدكتور/ ناظم رشيد
كلية التربية للبنات
جامعة بغداد - العراق

توطئة

بلغت الدولة العثمانية في القرن العاشر للهجرة مرتبةً رفيعةً من حيث القوّة، والثبات، وسموّ المكانة، وعلوّ المنزلة، ورفعة الشأن، ويعود الفضل في ذلك للسلاطين الأربعة الأقوياء، الذين تعاقبوا على الحكم، وهم: بايزيد الثاني (ت ٩١٨هـ)، وسليم الأول (ت ٩٢٦هـ)، وسليمان الأول، المعروف بالقانوني (ت ٩٧٤هـ)، وسليم الثاني (ت ٩٨٢هـ).

وكان المجتمع آنذاك متماسكًا، يشدُّ بعضه بعضًا، ولا سيّما في عهد السلطان سليمان القانوني، الذي حكم ثمانيةً وأربعين عامًا، حافلاً بالنشاط في جميع المجالات الحضارية، وكان يوقّر العلماء والأدباء، ويحيطهم برعايته وحسن عنايته، ويكثر من تشييد المدارس والمعاهد العلمية والمكتبات ودور العبادة. قال نجم الدين الغزّي: «سليمان بن سليم بن بايزيد، عين الملوك العثمانية، ورأس السلاطين الإسلامية، حامي حماها الأحمى، ملك القسطنطينية العُظمى...

كان ملكًا مُطاعًا مجاهدًا، يحب العلم والعلماء، ويقف عند الشرع... عَمَّرَ السليمانية بالقسطنطينية وهي أعظم مساجدها، وأنورها... وعَمَّرَ إلى جانبها المدارس العظيمة، أعظمها دار الحديث السليمانية»[١]، وقال شهاب الدين الخفاجي: «بني بهذه الدولة المدارس الجليلة، ورتّبت الوظائف والعوائد الجميلة، ليرتفع منار العلم والدين، وتشرق شمس الفضل من مطالع اليقين»[٢]. وكان السلطان سليمان القانوني شاعرًا، وله شعرٌ باللغة العربية، وممّا يُنسب إليه البيتان المشهوران، وهما[٣]:

الملكُ للهِ مَنْ يظفرْ بنيلِ غنًى
يَسْلبه عنه وَيَضمن بعده الدّركا

لو كان لي أو لغيري قدرُ أُنملةٍ
من الترابِ لكان الأمرُ مشتركا

ومن العلماء الأجلاّء، الذين حظوا برعاية هذا السلطان وتقديره، شيخ الإسلام الفقيه المجتهد أبو السعود، ومن حبه له وإكرامه وضعه في أرفع مقام، وأسند إليه الإفتاء في الدولة العثمانية، وأوصى ابنه أن ينظر إليه من بعده بعين رعايته، ويجلّه غاية الإجلال[٤]. ولم ينسَ الباحثون القدامى والمعاصرون فضلَ شيخ الإسلام أبي السعود، فكتبوا عن سيرته وأعماله دراسات قيّمة، وكان من تلك الدراسات ثلاث رسائل جامعية؛ الأولى رسالة ماجستير بعنوان: «أبو السعود ومنهجه في التفسير»[٥]، والثانية رسالة دكتوراه بعنوان: «المباحث النحوية واللغوية في تفسير أبي السعود»[٦]، والثالثة رسالة دكتوراه أيضًا بعنوان: «أثر البلاغة في تفسير أبي السعود»[٧].

سيرته

محمد بن محمد بن مصطفى بن عماد، يُكَنَّى أبا السعود، ويُلَقَّب بالعمادي والإسكليبي، والآمدي، وشيخ الإسلام، ومُفتي التخت السلطاني، وغير ذلك[٨].

وهو من أسرة مشهورة بالعلم والأدب، والتقوى والصلاح، والنّزاهة وحُسن الخُلق، وطيب السريرة، فإنّ والدته كانت امرأةً تقيّةً صالحة، وهي بنت أخي العلامة علاء الدين ابن القُوشجي، ووالده من العلماء المشهود لهم بعلوّ المنزلة في العلم والعمل والتدريس والتصنيف، وكان معلمًا لبايزيد بن السلطان محمد الفاتح، ومن كتبه التي وصلت إلينا أسماؤها: «تعليقات على تفسير البيضاوي»، و«رسالة في أحوال السلوك في التصوّف» و«حقيقة الحقائق في كشف أسرار الدقائق».

ولد أبو السعود - رحمه الله - في قرية إسكليب القريبة من القُسطنطينية سنة ٨٩٨هـ، على أصحّ الآراء وأوثقها[٩]. ودرج في بيتٍ محفوف بالأخلاق الفاضلة، والسجايا الكريمة، والعادات الحميدة. وكان لأبويه تأثيرٌ كبير في تنشئته تنشئةً صالحة، وتربية إسلامية صحيحة، قائمة على الخُلُق الرفيع البعيد عن مزالق الحياة المشينة والمرذولة.

توجّه منذ مطلع حياته إلى اكتساب المعارف، والإكثار من الحفظ الدقيق والفهم العميق لعلوم اللغة العربية وآدابها، ولا سيّما التفسير، والقراءات، والحديث، والفقه، وأصول الدين، والنحو، والصرف، والبلاغة، واللغة، والنقد، والعروض، والتاريخ، والجغرافية، والفلسفة، وعلوم الرياضة، والكيمياء، والفلك، وسواها...

ومن أشهر الأساتذة الفضلاء الذين تتلمذ على أيديهم، وأخذ عنهم علمًا جمًّا بعد والده، عبد الرحمن ابن علي المؤيد الشهير بمؤيد زاده (ت ٩٢٢هـ)، وسعد الدين عيسى الشهير بسعدي جلبي (ت ٩٤٥هـ)، وعبد القادر الشهير بقادر زاده (ت ٩٥٥هـ)، وأحمد بن سليمان الشهير بابن كمال باشا (ت ٩٤٠هـ).

وكانت مكتبة والده الغنية بالمصادر وأُمهات الكتب في شتى صنوف المعرفة عَوْنًا له في القراءة والمتابعة واستنباط ما يروق له في الحفظ والتأليف.

وبعد تفتّح مواهبه الفنية، وبلوغه درجة سامية في العلم والمعرفة، أصبح مؤهّلاً لأن يكون مدرّسًا ناجحًا وهو في عنفوان الشباب، وقد طارت سمعتُه، وفاضت شهرتُه، وعظم صيتُه عند الذين جلسوا بين يديه في حلقات الدرس أو مجالس العلم التي كان يحضرها ويشارك فيها، حتى قيل: «إنّه حاز قصب السبق بين أقرانه، ولم يقدر أحد أن يجاريه في ميدانه»[١٠]، وقال الحسن بن محمد البوريني: «كانت الدولة تُباهي به الملوك، وتُفاخر به افتخار المالك على المملوك. والعجيب أنّ غالب ما رأيناه من قُضاة دمشق من تلامذته، وكأنّهم ينتسبون إلى حضرته، ويتشرّفون بنسبته، ويرجعون في المناصب إلى ملازمته»[١١]. وقال العيدروسي: «امتاز في صغره بفصاحة العرب العَرْباء، واشتغل بفنون الآداب، ودخل إلى الفضائل من كلّ باب، وأخذ عن جماعة من

علماء عصره، وانتهت إليه رياسة الفتيا والتدريس»[١٢].

وعُرف أبو السعود برجاحة العقل، وسماحة النفس، وعفّة اللسان، والتحدّث باللغة العربية الفصيحة إلى جانب اللغتين التركية والفارسية. قال الشيخ قطب الدين المفتي (ت ٩٨٨هـ): «اجتمعتُ به في الرحلة الأولى، وهو قاضي إستانبول سنة ثلاث وأربعين وتسع مئة، فرأيته فصيحًا، وفي الفن رجيحًا، فعجبت لتلك العربية ممن لم يسلك ديار العرب ولا محالَّه إنّها مِنَحُ الربّ»[١٣].

ومن أشهر مدارس استانبول التي تولّى التدريس فيها: مدرسة إسحاق باشا، ومدرسة علي باشا، ومدرسة مصطفى باشا، ثم نقل إلى مدرسة السلطان محمد بمدينة بروسة، وحينما نُقِلَ منها إلى إحدى المدارس الثماني قال الأبيات الآتية[١٤]:

دنا النأْيُ عن نَجْدٍ فأصبحتُ قائلاً
وَدَاعًا لِمَنْ قد حلَّ هذي المنازلا

فيا حبّذا تيكَ المعالمُ والرُّبى
بها كلُّ مَنْ تهوى وما كنتَ آمِلا

نسيمَ الصَّبا عَرِّجْ عليها ونادِهَا
سقاكِ الغوادي وابِلاً ثمَّ وابِلا

وسَلِّمْ على قُطّانها باستكانةٍ
وبلِّغْ دعائي هؤلاءِ الأماثلا

ونَبِّئْهُمْ أنبا اشتياقي وقلْ لهمْ
فؤادي بمغناهمْ وإنْ كنتُ راحلا

ويا شاهقًا خلفَ الحِمى ثمّ دونَهُ
عليكَ سلامٌ بكرةً وأصائِلا

لبستَ الثيابَ البيضَ بعدي فإنّني
على مأتمٍ مُذْ سقتُ عنكَ الرواحلا

ولم أرَ أمرًا سَرَّني منذُ أصبحتْ
صروفُ النوى بيني وبينكَ حائلا

نأتْ عنكَ داري لا قِلًى وسآمةً
بلى فَعَلَ التقديرُ ما كان فاعلا

ولن تبرحَ الأشواقُ تزدادُ في الحشا
إلى أنْ أرى أمْرًا من الدهرِ حائِلا

بلى إنَّ أحكامَ الطبيعةِ كلّها
خيالٌ سيغدو عند ذلكَ باطلا

وكان رحمه الله في هذه المدارس مربيًا لامعًا، وشخصية متميّزة، يُشار إليه بالبنان، يلقى الإجلال والاحترام من الجميع؛ طلاّبًا ومدرسين، وممّا أُثِرَ عنه أنّه كان ينشدُ من نظمه[١٥]:

هذِّبِ النفسَ بالعلومِ لِترْقى
وترى الكلَّ فهي للكلِّ بَيْتُ

إنّما النفسُ كالزُّجاجةِ والعلـ
ـمُ سراجٌ وحكمةُ اللهِ زَيْتُ

فإذا أشرقَتْ فإنَّك حَيٌّ
وإذا أظلمتْ فإنّكَ مَيْتُ

ولمّا توسّعت آفاق معرفته، وازدادت قُدراته العلمية في علوم الشريعة الإسلامية، نقلته الدولة إلى وظيفة القضاء في بروسة، ثمّ القضاء في القسطنطينية، ثمّ القضاء للعسكر في ولاية روم إيلي، ودام في ذلك ثمانية أعوام. وقد نهض لهذه المهنة الشريفة بهمّة عالية، وقام بأدائها خير قيام من غير أن يبخس الناس حقوقهم، بل كان رائده العدل والإنصاف

والحقّ، لا يهاب من شيء، ولا يخشى في الله لومة لائم، ومن هنا كسب ثقة الجميع.

وتوجّهت الأنظار إلى هذا الشيخ الجليل الأمين المنصف «المحقّق المدقّق، العَلَم الراسخ، والطود الشامخ». كما يقول نجم الدين الغزّي[١٦]، فأناطت به الدولة وظيفة الإفتاء بعد وفاة المولى سعد بن عيسى ابن أمير خان سنة ٩٥٢ للهجرة، فتولّى أعباءَها على أحسن ما تتطلّبه هذه الوظيفة، من حيث النزاهة والدقّة العلمية والبراعة في الأحكام وفق ما شرّعه الله في قرآنه المجيد وما جاء في سنّة نبيّه محمد ﷺ. وبقي في هذه الوظيفة الرفيعة ثلاثين عامًا، أي إلى يوم وفاته وانتقاله إلى بارئه الكريم. قال ابن العماد الحنبلي: «وقد سارت أَجوبته في جميع العلوم، وجميع الآفاق، سير النجوم، وجعلت رشحات أقلامه تَبِعة نَحْر، لكونها يتيمة بحر، يا له من بحر!... وحصل له من المجد والإقبال والشرف والإفضال ما لا يمكن شرحه بالمقال، وكان ذا مهابة عظيمة، واسع التقرير، سائغ التحرير، يلفظ الدُرَرَ من كَلِمِه، وينشر الجوهر من حِكَمِهِ، بحرًا زاخرًا، وطودًا باذخًا»[١٧].

وقال محمود بن سليمان الحنفي: «لم تَرَ العيون مثلَه، في العلم والعِرْفان، كان يجتهد في بعض المسائل، ويُخرِّج ويُرَجِّح بعضَ الدلائل، وكان إذا لم يجد واقعةَ الفتوى وجوابَها في الكتب المتداولة المعمولة من المتون والشروح والأُصول والنوادر والواقعات والفتاوى، يقابل في الوجوه التي لاحت له، ويرجّح واحدًا من تلك الوجوه، ويكتب الجواب على رأيه الرصين»[١٨]. وذكروا عنه أنّه كان يكتب جواب الفتوى على منوال ما يكتبه السائل من الخطاب، فإن كان السؤال نثرًا مسجعًا، كان الجواب مثله، وإنْ كان بلغة العرب، فالجواب بلغة العرب، وإنْ كان بلغة التُرْك، فالجواب بلغة التُرْك، وهكذا ممّا يشهد لهذا الشيخ الجليل بسعة الأُفق وغزارة المادّة في شريعة الإسلام السمحاء.

وكان السلطان سليمان القانوني الذي أَسندَ إليه وظيفة الإفتاء مُعْجبًا بشخصيته، ورجاحة عقله ورصانة علميّته وبراعته في أداء وظيفته وسلامة أحكامه. وخصّصَ له كلَّ يومٍ مئتين وخمسين درهمًا[١٩]، وكان يستدعيه لمصاحبته في بعض مغازيه. وقد أشار إلى ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿**ويسألونك عن ذي القرنين**﴾، فقال: «المقدون بلد من بلاد الروم... ولقد مررتُ بها عند القفول من بعض المغازي السلطانية»[٢٠]. وهكذا أصبح أبو السعود أقربَ المقرّبين إلى السلطان. قال الحسن بن محمد البوريني: «هو المولى العلاّمة، الكامل الفهّامة، شيخ الإسلام على الإطلاق، ومُفتي الدهر بالاتفاق، الذي اشتهر صيته في الآفاق، وبرع على علماء عصره وفاق»[٢١]. وقال نجم الدين الغزّي: «كان المولى أبو السعود عالمًا عاملاً، وإمامًا كاملاً، شديد التحرّي في فتاويه، حسن الكتابة عليها، ... حسن المجاورة، وافر الإنصاف، دَيِّنًا خيِّرًا... سالم الفِطْنَة، جيِّد القريحة، لطيف العِبارة، حُلو النادرة»[٢٢].

ومن صفات الشيخ أبي السعود - رحمه الله - الورع والتقوى، والخوف من الله، والأمانة، وذمّ القبيح، واستهجان ما نهى الله عنه ورسوله، والزهد، وعدم الاغترار بمباهج الدنيا وزينتها، كثير التقدير للعلماء، والأُدباء الذين يصاحبهم ويجالسهم، وافر الاحترام للطلاّب الذين يقبلون عليه للإفادة والاستشارة.

وكانت وفاة شيخ الإسلام أبي السعود - رحمه الله - في مدينة القسطنطينية في الثلث الأخير من ليلة الأحد، خامس جُمادَى الأُولى، سنة ٩٨٢ للهجرة، وقد أنشد قُبيلَ وفاته هذين البيتين[٢٣]:

ألم ترَ أنّ الدهرَ يومٌ وليلةٌ

يكرّان من سَبتٍ جديدٍ إلى سبتِ

فقلْ لجديدِ الثوبِ لا بُدَّ من بِلًى
وقلْ لاجتماعِ الشَمْلِ لا بدَّ من شَتٍّ

وسار في جنازته، في موكبٍ مهيب، خلقٌ عظيم وجمعٌ غفيرٌ من العلماء والأُدباء والأَصدقاء، وطلاّب العلم، ورجال الدولة، وتقدَّمَ في الصلاة عليه فخر الموالي سِنان في جامع السلطان محمد، ثمَّ ذهبوا به إلى مقبرته التي أَنشأَهَا بنفسه إلى جوار قبر الصحابي أبي يعقوب الأنصاري رضي الله عنه، وإكرامًا لخدماته الجليلة المخلصة للدولة العثمانية، وشهرته الواسعة بين الخاصّة والعامّة، أطلق اسمه على أحدِ شوارع القسطنطينية الرئيسة[٢٤]. ولمّا وصل نبأ وفاته إلى مكّة المكرّمة «نُودي بالصلاة عليه من أعلى زمزم، وصُلِّيَ عليه صلاة الغائب، ورثاه جماعةٌ من أهل مكّة، منهم الإمام الشيخ رضي الدين محمد بن أحمد القازاني الشافعي»[٢٥].

آثاره

كان شيخ الإسلام أبو السعود عالمًا ذكيًا وأديبًا فَطِنًا، مُلِمًّا بكثير من العلوم، متابعًا طوال حياته للكتب والنظر فيها، ولعلّ مهنة التدريس، ثمَّ القضاء، ثمَّ الإفتاء، كانت وراء تلك المتابعة، ولذلك امتلأ علمًا ومعرفة، واقتنص أوقات الفراغ من مشاغل الوظيفة للتأليف والتصنيف والتعليق، وكانت الثمرات جنيّة، نذكرها في هذا المقام، وهي:

١ – إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (وهو تفسيره المشهور).

٢ – بضاعة القاضي في الصكوك.

٣ – تهافت الأمجاد على كتاب الجهاد، من الهداية في الفقه الحنفي.

٤ – تحفة الطلاّب في المناظرة.

٥ – ثواقب الأفكار في أوائل المنار، وهو في أصول الفقه.

٦ – حاشية على العناية من أول كتاب البيع في الهداية.

٧ – حسم الخلاف في المسح على الخفاف.

٨ – رسالة في تسجيل الأوقاف.

٩ – رسالة في الأدعية المأثورة.

١٠ – شعره.

١١ – غلطات العوام.

١٢ – غمرات المليح في أوائل قصر العلم من التمليح.

١٣ – الفتاوى، دَوَّنها على شكل أَبواب وفصول.

١٤ – قانون المعاملات.

١٥ – قصة هاروت وماروت.

١٦ – معاقد الطرف في أوّل تفسير سورة الفتح من الكشاف.

١٧ – موقف العقول في وقف المنقول (وهو رسالة يحقق فيها جواز وقف النقود).

أبو السعود شاعرا

ويطيب لي أَنْ أقفَ وقفةً قصيرة عند شعره الذي جاء بمستوًى فنّي رفيع، لا يقلُّ عن مستوى شعر كبار الشعراء المتقدمين لعصره، ويكفيه فخرًا قصيدته الميمية المشهورة التي تجاوزت تسعين بيتا، عارضَ بها قصيدة أبي العلاء المعرّي الميمية التي يقول في أوّلها[٢٦]:

لقد آنَ أنْ يَثْنى الجموحَ لجامُ
وأنْ يملكَ الصعبَ الأبيَّ زِمامُ

أيوعدنا بالروم ناسٌ وإنّما
همُ النبتُ والبيضُ الرقاقُ سوامُ

وقصيدة أبي السعود أوّلها[٢٧]:

أَبَعْدَ سليمي مطلبٌ ومرامُ
وغيرُ هواها لوعةٌ وغرامُ

وفوقَ حِماها ملجأٌ ومثابةٌ
ودونَ ذُراها موقفٌ ومقامُ

وهيهاتَ أنْ يُثنى إلى غير بابها
عِنانُ المطايا أو يُشدَّ حِزامُ

هي الغايةُ القُصوى فإن فات نيلُها
فكلٌّ من الدنيا عليَّ حرامُ

وقد راقت هذه القصيدة الكثيرين في طولها، وجودة سبكها، وقوّة ترابطها، ومتانة أسلوبها، ولطافة معانيها، وبهاء إيقاعها. أوردها صاحب ريحانة الألبا كاملة، وعلّقَ عليها تعقيبًا فيه شيءٌ من المبالغة، فقال: «إنَّ مثل هذا النَّفَس، الذي لو وقع لمثل المتنبي، لأقرَّ الناس بمعجزته، أو لأبي تمام ما أمكن حاسديه إلحاق النقص بمرتبته، أو للبحتري لتبصَّرَ الأعمى[٢٨] خطاه من وَسْمِ شعره بعبث الوليد، ولما عدَّهُ غيرَ لبيد[٢٩]، أو لو أخطأه عَبيد[٣٠] لما عُدَّ مع حُرِّ الكلام إلاّ من العبيد، خصوصًا مَنْ لم يسلك ديارَ العرب، ولا أظلّه بيت شَعَر، ولا شرَّقَ ولا غرَّبَ، ولا مضغ شيحها وقيصومها، ولا اجتنى أراكها وتنّومها[٣١]، أوضحُ برهانٍ على رسوخ القدم في فنون الأدب، وأَبينُ تبيانٍ على بذل الجدِّ والدأب، حتى انقاد الأَبيُّ، ودنا القصيُّ، وأطاع العصيُّ»[٣٢].

ابتدأ أبو السعود قصيدته، وبلغةٍ جزلة قوية، على عادة القدامى، بذكر الحبيبة وديارها التي أصبحت مهجورةً قفرا لا أنيس فيها. ويبدو لنا أنّه نظمها بعد أن بلغ حدّ الكبر، وأدركته الشيخوخة، ودبَّ الضعف في أوصال جسمه، وسرى الفتور في حواسه. لأنّه يشبّه نفسه بتلك الديار التي لحقها البِلى، فيقول:

وقد أخلقَ الأيامُ خِلْعَةَ حُسنها
فأضحتْ وديباجُ البهاءِ رِمامُ

على حين شَيْبٌ قد ألمَّ بِمَفْرِقي
وعاد دُهام الشَّعر وهو ثَغامُ[٣٣]

طلائعُ ضعفٍ قد أغارتْ على القُوى
وثارَ بِمَيْدان المِزاجِ قَتامُ

ويشير إلى تلك الأيام الجميلة التي انقضت بسرعة، وكانت حافلة بالنشاط والحيوية والمسرّة وطيب العيش:

لقد تَمَّت أزمانُ المسرَّة وانقضتْ
لكلِّ زمانٍ غايةٌ وتمامُ

فسرعانَ ما زالتْ وولَّتْ وليتها
تدومُ ولكنْ ما لهنَّ دوامُ

عصورٌ وأحقابٌ تمرُّ وتنقضي
وليس لها في الانقضاءِ نظامُ

ويطيل الحديث عن الدنيا وما يلحق فيها من تعبٍ ونصب، ومحنٍ وبلاء، وبؤس وشقاء، ويدعو إلى عدم الاغترار بها: لأنها غير دائمة، وهي دار فناء، وستنزع عنه – في يومٍ ما – كلَّ ما يملكه ويعتزُّ به، وأضنى نفسه في الحصول عليه، ومن الأفضل له اجتناب مغرياتها وتركها لأولئك المتهالكين عليها والراغبين في متاعها الزائل:

وما هي إلاّ زحمةٌ ومشقّةٌ
ولم يُرَ فيها راحةٌ وجَسامُ

وجانب عن اللّذات واهجر زُلالها
وأيقنْ بأنَّ الريَّ منه أُوامُ[٣٤]

فدعها وما فيها هنيئًا لأهلها
ولا يكُ فيها رغبةٌ وسَوامُ

هب أنَّ مقاليدَ الأمورِ ملكتها
ودانتْ لكَ الدنيا وأنتَ هُمامُ

جبيتَ خراجَ الخافقينِ بسطوةٍ
وفزتَ بما لم يستطعه إمامُ

ومُتّعتَ باللّذاتِ دهرًا بغبطةٍ
أليس بحتمٍ بعدَ ذاكَ حِمامُ؟

ويذكّر الناس بالعظماء والمتكبرين الذين ملأوا الدنيا ضجيجًا وعجيجًا، وساروا شرقًا وغربًا للاستزادة من حطام الدنيا، وتهالكوا على ملء خزائنهم بالثروات، وتباهوا بحشدها بالمجوهرات، ثمَّ عافوها في طرفة عين نهبًا بأيدي وارثيها، وتركوها بددًا بأكفّ مقتسميها:

سلِ الأرضَ عن حالِ الملوكِ التي خلتْ
لهم فوق فِرْقِ الفرقدين مُقامُ

أساطين معروفون في كلِّ مشهدٍ
صناديد عِزٍّ حاكمون كرامُ

بأبوابهم للوافدين تراكمٌ
بأعتابهم للعاكفين زِحامُ

لديهم أُلوفٌ من خميسٍ عرمرَمٍ
له شوكةٌ تسبي النُّهى وعُرامُ

إلى أن يقول:

فسيقوا مَساق الغابرين إلى الرّدَى
فأقْفر عنهم منزلٌ ومُقامُ

وحلُّوا محلاً غير ما يَعْهَدُونَه
وليس لهم حتى القِيام قِيامُ

ألمَّ بهم ريبُ المنون فغالهم
فهم تحت أطباق الرَّغام رَغَامُ

وأمْسَوا أحاديثًا وأصبحَ مُلْكُهم
هباءً وبادَ التاجُ ثَمَّ وهامُ

لقد بدا شيخ الإسلام أبو السعود في هذه القصيدة التربوية الطويلة واعظًا ومرشدًا. وفي وعظه وإرشاده نغمةٌ شاعرية شجيّة تهزُّ الإنسان وتثيره، وتطلب منه أنْ يشفقَ على نفسه ويحاسبها حسابًا دقيقًا؛ لتخرج إلى ربِّها راضيةً مرضية. ولا عجب لمثل هذا الشعر، بل أغلب شعره الذي وصل إلينا[٢٥]، أن يصدر من رجلٍ تقيٍّ ورع حريص على نُصرة الإيمان وتقويته.

أبو السعود مفسرًا

كان شيخ الإسلام أبو السعود - رحمه الله - علامة، واسع المعرفة، محيطًا بالعلوم الإسلامية كلَّ الإحاطة، ومن يُمعن النظر في تفسيره للقرآن المسمّى بـ (إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم) يُدرك مدى إلمامه وإحاطته بما خلَّفه السابقون في التأليف والتصنيف ولا سيّما في تفسير كتاب الله المنزل على نبيّه محمد ﷺ؛ إذ يجده مستوعبًا اللغةَ والنحو والصرف والبلاغة والاشتقاق والقراءات وأُصول الفقه وأُصول الدين وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والجرح والتعديل والأمثال والحكم والوصايا والشعر العربي والوقائع والسير والمغازي... ولعلَّ شيوع هذا التفسير بأيدي الدارسين والباحثين وكثرة طبعاته أكبرُ دليل على قيمته العظمى بين التفاسير الأُخرى. وقد كثُرَ الثناءُ عليه ممّا لا نجده لغيره، يقول علي بن لالي بالي: «قد أتى بما لم تسمح به الأذهان، ولم تَقْرع به الآذان،

فصدق المثل السائر: كم ترك الأول للآخِر»[٣٦]. وقال محمد اللكنوي: «وقد طالعتُ تفسيره، وانتفعتُ به، وهو تفسيرٌ حسن، ليس بالطويل المُمِلّ، ولا بالقصير المُخِلّ، متضمن لطائف ونكات، ومشتمل على فوائد وإشارات»[٣٧]. وقال الحسن بن محمد البوريني: «ألف تفسيرًا عظيمًا مقبولاً عند الخاصّ والعام، وعباراته غايةٌ في الفصاحة والبلاغة، وأمّا محافظته على العبارات الفصيحة والمعاني البليغة المليحة فذلك أمرٌ قد وقع عليه الإجماع، ولم يقع فيه اختلافٌ ولا نزاع، ولقد لَزِمْتُ مطالعته، وداومتُ مراجعته، وأنا الآن أُلقيه في مجلس درسي التفسيري بالجامع الأموي... ولقد تفرّد في تفسيره - جزاه الله خير الجزاء - وهو أنّه يتقيّد غالبًا باعتماد الوجه الذي يناسبُ سياق النظم وسياقه، ويسلك غالبًا الإيضاح لمعاني كلام الله عزَّ وجلّ»[٣٨]. وأشار حاجي خليفة إلى هذا التفسير بقوله: «انتشرت نسخه في الأقطار، ووقع له التلقّي بالقبول من الفحول الكبار، لحسن سبكه، ولطف تعبيره، فصار يقال له خطيب المفسّرين»[٣٩]. وجعله الشوكاني «من أجلّ التفاسير وأحسنها وأكثرها تحقيقًا وتدقيقًا»[٤٠]. وأشاد به الدكتور محمد حسين الذهبي، فقال: «والحقُّ أنّ هذا التفسير غايةٌ في بابه، ونهايةٌ في حسن الصوغ، وجمال التعبير، كشف فيه صاحبه أسرار البلاغة القرآنية بما لم يسبقه أحدٌ إليه، ومن أجل ذلك ذاعت شهرة هذا التفسير بين أهل العلم، وشهد له كثيرٌ من العلماء بأنّه خير ما كتب في التفسير»[٤١].

وهذا التفسير كامل للقرآن الكريم ابتداءً من سورة الفاتحة وانتهاءً بسورة الناس. وفيه خاتمة مكتوبة بأسلوبٍ جميل وديباجة مشرقة، يقول في أوّلها: «قال العبد الذليل، متضرّعًا إلى ربّه الجليل، اللهمّ يا وليّ العصمة والإرشاد، وهادي الغُواة إلى سنن الرشاد، باري البريّة، مالك الرّقاب، عليك توكّلي وإليك مثاب، أنت المغيث لكلّ حائر ملهوف، والمجير من كلّ هائل مخوف، ألوذ بحرمك المأمون، من غوائل ريب المنون» وآخرها: «واجعل أعزّ مرامي ابتغاء رضاك، وأشرف أيامي يوم لقاك، يوم يقوم الناس لربِّ العالمين فريقًا فريقًا، واحشرني مع الذين أنعمت عليهم من النبيّين والصديقين والشهداء والصالحين وحَسُنَ أُولئك رفيقًا»[٤٢].

إنّ تفسير شيخ الإسلام أبي السعود دقيق غاية الدقة، ومتلاحم النسج، ويُعَدُّ مرجعًا مهمًّا يعوّل عليه دارسو تفسير القرآن الكريم وإعجازه، وكان - رحمه الله - قد أهداه بعد إنجازه سنة ٩٧١ للهجرة إلى السلطان سليمان القانوني، فتلقّاه بِحُسْنِ القَبُولِ، وفرح بهذا الإهداء غاية الفرح، وانشرح صدره له، وقابله بمزيدِ لُطْفِهِ ووافرِ إنعامِهِ.

قرأ أبو السعود بإمعانٍ ودقّة، وقبل المباشرة بتفسيره، أغلب التفاسير المؤلّفة قبله، ودرسها دراسةً مستفيضة، ووقف على حقائقها ودقائقها وقفةَ متأمّل متفحّص.. وكان مُعْجَبًا بتفسير جار الله محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) المُسمّى «الكشّاف في حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل»، وتفسير قاضي القضاة أبي الخير عبدالله بن عمر البيضاوي (ت ٦٩١هـ) المسمّى «أنوار التنزيل وأسرار التأويل». قال أبو السعود: «لقد كان في سوابق الأيّام، وسوالف الدهور والأعوام، وأوان اشتغالي بمطالعتهما وممارستهما، وزمان انتصابي لمفاوضتهما ومدارستهما، يدور في خَلَدِي على استمرار، آناء الليل وأطراف النهار أن أنظم دُرَرَ فوائدهما في سمْطٍ دقيق، وأرتّب غرر فرائدهما على ترتيبٍ أنيق، وأُضيف إليهما ما أَلفيْتُه في تضاعيف الكتب الفاخرة من جواهر الحقائق، وصادفته في أصداف العيالم الزاخرة من زواهر الدقائق، وأسلك خلالها بطريق الترصيع، على نَسَقٍ أنيق وأُسلوبٍ بديع، حَسْبَما يقتضيه جلالَةُ شأنِ التنزيل، ويستدعيه جزالة نظمه الجليل، سنح للفكر العليل بالعناية الربّانية، وسمح به النظر الكليل بالهداية السبحانية،

من عوارف معارف، يمتدّ إليها أعناق الهمّ من كلّ ماهر لبيب، وغرائب رغائب ترنو إليها أحداق الأمم من كلّ نحرير أريب، وتحقيقاتٍ رصينة تقيل عثرات الأفهام في مداحض الأقدام، وتدقيقاتٍ متينة تزيل خطرات الأوهام من خواطر الأنام، في معارك أفكار يشتبه فيها الشؤون، ومدارك أنظار يختلط فيها الظنون، وأبرز من وراء أستار الكمون، من دقائق السرّ المخزون في خزائن الكتاب المكنون، ما تطمئن إليه النفوس، وتقرُّ به العيون من خفايا الرموز وخبايا الكنوز... ناويًا أنْ أُسميه عند تمامه بتوفيق الله وإنعامه: إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم»[٤٢].

اعتمد أبو السعود في تفسير القرآن الكريم الأُسلوب السلس الرفيع، القائم على العبارات والتراكيب الرصينة المتماسكة التي يأخذ بعضها برقاب بعض، كاشفًا من خلالها معاني القرآن وأسرار إعجازه في النظم والسياق، وممّا يلاحظ أنّه يقف كثيرًا عند «الفصل والوصل، والإيجاز والإطناب، والتقديم والتأخير، والاعتراض والتذييل، كما أنّه يهتم بإبداء المعاني الدقيقة التي تحملها التراكيب القرآنية بين طيّاتها، ممّا لا يكاد يظهر إلاّ لمن أُوتي حظًّا وافرًا من المعرفة بدقائق اللغة العربية، ويكاد يكون هو أوّل المفسّرين المبرّزين في هذه الناحية»[٤٤].

ومن القضايا التي عُنيَ بها أبو السعود، وعُدَّ من المبرّزين فيها، التناسب بين الآيات، أو ما يُسمَّى بـ «علم المناسبة»، وإن كان الإمامُ فخر الدين أبو عبدالله محمد ابن عمر الرّازي (ت ٦٠٦هـ) قد سبقه إلى ذلك في تفسيره «مفتاح الغيب». وهذا العلم قلّ اعتناء المفسّرين به لدقّته. فأوّل شيءٍ يبدأ به أبو السعود في تفسيره للآية ذكر المناسبة بينها وبين الآية السابقة. وقد يُعرب الآية، ويُبيِّن لغتها. وإذا كانت هناك قراءات يذكرها، ثمّ يباشر بتفسير الآية مركِّزًا على النواحي البلاغية وبيان المجاز القرآني على طريقة الإمام جار الله الزمخشري. وله وقفات ذكيّة عند الالتفات في القرآن الكريم وأغراضه البلاغية، حيث يذكر أنّ التنقّل من أسلوبٍ آخر أشدُّ وقعًا في النفوس وأكثر استمالة للقلوب.

وممّا يلاحظ في تفسيره أيضًا التأكيد على التكرار وفوائده في فهم كلام الله جلّ جلاله.

ومصادر أبي السعود في هذا التفسير كثيرةٌ ومتنوّعة، يشير إليها في أثناء تفسير الآيات وتوضيحها. فهو يَسْتَشهد بأحاديث رسول الله ﷺ وأقوال الصحابة والتابعين، فقد ورد ذكر عبدالله بن عبّاس، وعبدالله بن مسعود، وعلي، وعمر، وأبي هريرة، وابن عمر، وأُبيّ بن كعب، وأبي أيّوب الأنصاري، وعائشة، رضوان الله عليهم أجمعين، وكذلك ورد ذكر مجاهد، والحسن البصري، وسعيد ابن جبير، وأبي العالية، والثوري...

أمّا في النحو واللغة فقد ورد ذكر سيبويه، والفرّاء، والمُبرّد، وأبي إسحاق الزجّاج، والخليل بن أحمد الفراهيدي، والراغب الأصفهاني، والأخفش سعيد بن مسعدة، والكسائي، وأبي البقاء العُكْبري...

ومن مصادره الفقهية تفسير «أحكام القرآن» لأبي بكر الرّازي المعروف بالجصّاص، و«الجامع لأحكام القرآن» لأبي عبدالله القرطبي.. وتجدر الإشارة إلى أنّه لا يزجّ نفسه في المناقشات الفقهية والأدلّة المذهبية.

وفي الأخبار والقضايا التاريخية يعود أبو السعود إلى محمد بن إسحاق، وأبي الوليد الأزرقي، وأبي عبدالله الواقدي، وابن هشام، وابن كثير..

وساهمت كتب البلاغة والمعجمات اللغوية وكتب الأمثال في عمل أبي السعود الكبير لتفسير القرآن.

وخلاصة القول: أنّ تفسير أبي السعود دقيقٌ غاية الدقّة، بعيدٌ عن خلط التفسير بما لا يتصل به. وهو مبدع فيما أُثِرَ عنه من منظوم ومنثور.

رحم اللهُ أبا السعود وأثابه على أعماله يوم لا ينفع مال ولا بنون إلاّ مَنْ أتى الله بقلبٍ سليم، وآخر دعوانا أنِ الحمد للهِ ربِّ العالمين. ●

الحواشي

١ – الكواكب السائرة: ٣/١٥٦.
٢ – ريحانة الألبا: ٢/٣١٦.
٣ – البدر الطالع: ١/٢٦٦.
٤ – الفوائد البهية في تراجم الحنفية.
٥ – جامعة بغداد، كلية الشريعة، ١٩٨٨، عبد الستار فاضل.
٦ – جامعة بغداد، كلية الآداب، ١٩٩٢، علي ناصر محمد.
٧ – جامعة المستنصرية، كلية التربية، ١٩٩٦، حامد عبد الهادي حسين.
٨ – ينظر: العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم: ٤٤٠، وتاريخ النور السافر: ٢٤١.
٩ – العقد المنظوم: ٤٤٠.
١٠ – البدر الطالع: ١/٢٦١.
١١ – تراجم الأعيان من أبناء الزمان.
١٢ – تاريخ النور السافر: ٢٣٩.
١٣ – تاريخ النور السافر: ٢٤٠.
١٤ – العقد المنظوم: ٤٤٠.
١٥ – ذيل نفحة الريحانة: ٤٧.
١٦ – الكواكب السائرة: ٣/٣٥.
١٧ – شذرات الذهب: ٨/٣٩٨.
١٨ – أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان: ٤٠٦.
١٩ – البدر الطالع: ١/٢٦١.
٢٠ – تفسير أبي السعود: ٣/٢٦٥.
٢١ – تراجم الأعيان من أبناء الزمان: ١/٢٣٩.
٢٢ – الكواكب السائرة: ٣/٣٥.
٢٣ – ينظر: تراجم الأعيان من أبناء الزمان: ١/٢٤٤.
٢٤ – دائرة المعارف الإسلامية: ١/٣٤٨.
٢٥ – تاريخ النور السافر: ٢٤١.
٢٦ – سقط الزند: ١١٠.
٢٧ – ريحانة الألبا: ٢/ ٣١٩ – ٣٢٤.
٢٨ – الأعمى: يقصد به أبو العلاء المعرّي الذي ألّف كتابًا عن البحتري بعنوان: عبث الوليد.
٢٩ – لبيد بن ربيعة الشاعر المشهور.
٣٠ – عبيد بن الأبرص الشاعر.
٣١ – الشيخ والقيصوم والأراك والتنوم من النباتات الصحراوية.
٣٢ – ريحانة الألبا: ٢/٣١٩.
٣٣ – الدهام: الأسود. والثغام: نبت أبيض.
٣٤ – الأوام: العطش.
٣٥ – ينظر العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم: ٤٤٨ – ٤٥٣.
٣٦ – المصدر نفسه: ٤٤٤.
٣٧ – الفوائد البهية في تراجم الحنفية: ٨٢.
٣٨ – تراجم الأعيان من أبناء الزمان: ١/٢٤٠.
٣٩ – كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون: ١/٦٥.
٤٠ – البدر الطالع: ١/٢٦١.
٤١ – التفسير والمفسّرون: ١/٣٤٦.
٤٢ – تفسير أبي السعود: ٥/٢٩٥.
٤٣ – تفسير أبي السعود: ١/٣.
٤٤ – التفسير والمفسّرون: ١/٣٤٩.

المصادر والمراجع

– **أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان**، لمحمود بن سليمان الحنفي، مخطوط محفوظ في المكتبة القادرية ببغداد، رقم ١٢٤٢.
– **البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع**، لمحمد بن علي الشوكاني، مطبعة السعادة، القاهرة، ١٣٤٨هـ.
– **تاريخ النور السافر عن أخبار القرن العاشر**، لمحيي الدين عبد القادر العيدروسي، مطبعة الفرات، بغداد، ١٩٣٤م.
– **تراجم الأعيان من أبناء الزمان**، للحسن ابن محمد البوريني، مطبوعات المجمع العلمي العربي، دمشق.
– **التفسير والمفسّرون**، لمحمد حسين الذهبي، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧م.
– **ذيل نفحة الريحانة**، لمحمد أمين المحبي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧١م.
– **ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا**، لشهاب الدين الخفاجي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٧م.
– **سقط الزند**، لأبي العلاء المعرّي، دار صادر – دار بيروت، ١٩٦٣م.
– **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لعبد الحق بن العماد الحنبلي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥١م.
– **العقد المنظوم في ذكر أفاضل الروم**، لعلي ابن لالي بالي، على هامش الشقائق النعمانية، لطاش كبري زاده، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٥م.
– **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، لمحمد عبد الحي اللكنوي، مطبعة السعادة، مصر، د.ت.
– **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، لنجم الدين الغزّي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩م.

حركة الإصلاح الإسلامي في الجزائر الحديثة ودورها في الحفاظ على عروبة الجزائر وإسلامها

[١٣١٨ - ١٣٨٢ هـ / ١٩٠٠ - ١٩٦٢ م]

الأستاذ/ أحمد عيساوي
كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية
جامعة باتنة - الجزائر

البدايات الإصلاحية الأولى في الجزائر

تُجمع الدراسات التاريخية والثقافية التي تناولت تاريخ الجزائر الثقافي والسياسي الحديث على توافر مجموعة من العوامل الرئيسة ، التي أدت إلى انبعاث النهضة الجزائرية الحديثة السابقة لحركة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ونشاطها(١) ، وهذه العوامل هي:

١ - تأثير حركة الشيخين (جمال الدين الأفغاني ت ١٨٩٧م) و (محمد عبدة ت ١٩٠٥م) ونشاطهما بدعوتهما لحركة الجامعة الإسلامية ، وتكريم العقل ، والدعوة إلى الاجتهاد ، ونبذ الجمود والتقليد(٢).

٢ - تأثير (مجلة المنار ١٨٩٨ - ١٩٣٦م) ، وبخاصة كتابات السيد (رشيد رضا ت ١٩٣٦م) فيها.

٣ - تأثير المصلح الإسلامي العالمي (شكيب أرسلان ت ١٩٤٦م) في الزعيم الاستقلالي لحزب الشعب الجزائري السيد (مصالي الحاج ت ١٩٧٤م)(٣).

٤ - الأثر النفسي للحروب القمعية الاستئصالية الاستعمارية المتواصلة ضدّ الشعب الجزائري.

٥ - الوقع النفسي المؤثّر في الشعب الجزائري من ممالأة الطرقية للاستعمار ، ومن استخبالها للشعب بشتّى أنواع الخرافة والوهم والأسطورة والكذب... والتلاعب بالمبادىء الإسلامية المقدسة.

٦ - زيارة الشيخ محمد عبده تونس مرتين (١٨٨٤م،

١٩٠٣ - ١٩٠٤م)، ثمَّ زيارته الجزائر سنة ١٩٠٤م، ونصيحته لأهل الجزائر وتونس بالجدّ في تحصيل العلوم الدينية والدنيوية، وتنمية بلادهم عمرانيًّا واقتصاديًّا بالطرق المشروعة، ومسالمة الحكومات القائمة، وعدم الاشتغال بالعمل السياسي الضيّق، والاقتصار على التوعية والإرشاد(٤).

٧ - تأثير الحركات والصرخات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي الفردية والجماعية.

٨ - المساجد والزوايا والمدارس المتبقية في الجزائر: (الثعالبية، الكتانية، زاوية الهامل، الليانة، الجريد).

٩ - زيارة الجزائريين البقاع المقدسة واحتكاكهم بإخوانهم المسلمين القادمين من أصقاع العالم الإسلامي.

١٠ - انتشار المطابع والمكتبات والصحافة العربية الإسلامية الحرّة.

١١ - العلماء الجزائريون الوافدون من الجامعات العربية والإسلامية (الأزهر، الزيتونة، القرويين) أمثال: الشيخ الطيّب العقبي، والمولود الزريبي، وعسول العبيدي، والمولود الحافظي الأزهري، وغيرهم.

١٢ - جهود العلماء المحليين ونشاطهم، الذين قدّموا بدروسهم وعظاتهم أروع الأمثال على إيقاظ الضمير الإسلامي الجزائري، أمثال الشيخ: (صالح بن مهنى ت ١٩٠٨م)(٥)، والشيخ (عبد القادر المجاوي ت ١٩١٣م)(٦)، والشيخ (عبد الحليم بن سماية ت ١٩٣٣م)(٧)، والشيخ (محمد ابن الخوجة ت ١٩٣٣م)(٨)، والشيخ (أبو القاسم محمد الحفناوي ت ١٩٤١م)(٩)، والشيخ (محمد ابن أبي شنب ت ١٩٢٩م)(١٠) وغيرهم.

١٣ - الثورة التعليمية التي أحدثها الشيخ عبد الحميد بن باديس إثر عودته من جامع الزيتونة سنة ١٩١٣م، بدروسه الحيّة، وبالتربية الصحيحة، التي كان يبثّها في نفوس الناشئة(١١).

ونتيجةً لهذه العوامل برزت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المباركة في القطر الجزائري المتخلّف القابع تحت ذلّ الاستعمار، التي اضطلعت بمهام إصلاحية كبيرة في تاريخ الجزائر الحديث.

جمعية العلماء المسلمين الجزائريين

اجتمعت جملة من العوامل لتهيئة ظروف نشأة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كان الشيخ عبد الحميد بن باديس قد هيَّأ لها اجتماعًا تمهيديًّا، دُعي باجتماع الروّاد، في صيف ١٩٢٨م، اجتمع فيه كلّ العلماء الجزائريين القادمين من جامعات العالم الإسلامي ومعاهده ومساجده برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي أرسى معهم دعائم العمل الجمعي وأسسه، بخطبة مركّزة تضمّنت تشخيصًا حقيقيًّا لواقع العالم العربي والإسلامي عامّةً، ولواقع الجزائر خاصّة، وما ترسف فيه من جهل مطبق وتخلّف عميق. مقترحًا بعد المناقشة خطّةً عمل مضبوطة ببرنامج، تضمّنت مجموعة من المبادىء.

وقد تأسّست جمعية العلماء المسلمين بحضور الجزائريين يوم الثلاثاء ١٧ من ذي الحجّة ١٣٤٩هـ/ ٥ من مايو ١٩٣١م بنادي الترقّي بالجزائر العاصمة، وبحضور جلّ علماء القطر الجزائري(١٢).

وقد أسهمت مجموعة من العوامل في نشأة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من أهمها:

١ - جاء تأسيس جمعية العلماء إثر احتفال فرنسا بمرور قرنٍ على استعمار الجزائر، حيث خلعت على احتفالاتها كلّ مظاهر الهيبة الاستعمارية، والمظاهر الصليبية الحاقدة على العروبة والإسلام(١٣).

٢ - جاء إنشاؤها إثر تقسيم الجزائريين إلى قبائل

أمازيغ مسيحيين، ويهود فرنسيين مواطنين، لهم حقّ المواطنة، ومواطنين جزائريين مسلمين من الدرجة الثالثة(١٤).

٣ - جاءت إثر صدور قانون منح الجنسية الفرنسية لكلّ الأشخاص الذين ولدوا بالجزائر من أبوين غير عربيين أجنبيين كاليهود، وغيرهم.

٤ - جاءت إثر استيلاء فرنسا على ما تبقّى من أراضي الأفراد والأعراش والقبائل، وتوزيعها على آخر قوافل المعمّرين الأوربيين الوافدين إلى الجزائر.

٥ - جاءت إثر تحويل كلّ مقوّمات الأمّة الجزائرية الإسلامية من مساجد ومعاهد وزوايا وأوقاف.. إلى كنائس ومخازن واصطبلات وملاهٍ وثكنات عسكرية.

٦ - جاءت إثر القضاء على كلّ أشكال الممانعة الحضارية العربية الإسلامية.

٧ - جاءت بعد إلغاء قانون الأحوال الشخصية الإسلامية ومحاكم القضاء الشرعي الإسلامي، وصدور ما يُسمّى بقانون الظهير البربري الخاص بالعرق الأمازيغي بهدف فصله عن الوطن الأم(١٥).

وقد لخّص الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي الأزهري أحد أقطابها دعوة جمعية العلماء بقوله:

«.. أمّا بعد فإنّ الدعوة الإصلاحية التي يقوم بها دعاة الإصلاح الإسلامي في العالم الإسلامي عامّة، وتقوم بها «جمعية العلماء» في القطر الجزائري خاصّة، تتلخّص في دعوة المسلمين إلى العلم والعمل بكتاب ربهم وسنّة نبيّهم، والسير على منهاج سلفهم الصالح في أخلاقهم وعباداتهم القولية والاعتقادية والعملية، وتطبيق ما هم عليه اليوم من عقائد وأعمال وآداب على ما كان في عهد السلف الصالح، فما وافقه عددناه من دين الله، فعملنا به وعددنا القائم به قائمًا بدين الله، وما لم يكن معروفًا في عهد الصحابة عددناه ليس من دين الله، ولا علينا فيمن أحدثه أو عمل به، فالدين حجّة على كلّ أحد، وليس عمل أحد حجّة على الدين.

ولا تفتأ «جمعية العلماء» داعيةً إلى ما أمر الله أن يُدعى إليه من دينه ومن اتّباع نبيه، وإحياء سننه، وإماتة ما أحدثه المحدثون تدريسًا وكتابةً في الصحف، ومذاكرة في كلّ مجلس، حسن فيه الكلام عن نشر السنن، حتى عمّت دعوة جمعية العلماء، وبلغ صوتها إلى المستجيب وغير المستجيب، وأصبحت دعوتها معروفة في القطر كلّه، ولها أنصارٌ ودعاة.

وقد لاقت دعوتها في المجتمعات الإنسانية أكبر نجاح، ونالت أبهر فوز: إذ يستطيع العارف بالأمّة الجزائرية أن يعدّ أكبر عددٍ منها، وهم الآن من أنصار الجمعية، ومن المنتمين إليها، والمتبرئين من أعدائها، بل نستطيع أن نقول إنّه لم يرفض دعوة الجمعية إلاّ طوائف معلومة، يضرُّ بها العمل بالدين الحقّ، ويهدُّ بنيانها القائم على أساس العوائد التي ظهرت في المسلمين في العصور التي بُلِيَ فيها العالم الإسلامي بزعماء جهلاء، اغتصبوا هذه الزعامة من غير كفاءة علمية ولا هداية إسلامية...»(١٦).

وهي ذاتها الصيحة التي جأر بها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، معرّفًا بحقيقة الإصلاح الديني عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: إذ قال:

«... إنّ الإصلاح العلمي ناحية من نواحي الإصلاح الكثيرة، التي يجب أن تعطيها جمعية العلماء المسلمين فضل اهتمامٍ واعتناء. ولو لم يحدث من الحوادث، ما جعل اتجاه الجمعية إلى الإصلاح الديني أقوى، لكان الإصلاح العلمي أوّل ما تعالجه وتبذل فيه جهودها: لأنّه ألصق باسمها وأكثر ارتباطًا بحرفة رجالها.

ويكفينا دليلا على خطر الإصلاح العلمي وقيمته



أنّ أكبر عناصر الإصلاح الديني - الذي لا يمتري في لزومه عاقل - يستمد قوته من شيءٍ يُسمَّى علمًا، ومن عناصر تُسمّى علماء. وإنّ تقديم الجمعية للإصلاح الديني على الإصلاح العلمي ضرورةٌ اقتضاها طغيان الفساد في العقائد، حتى أصبح من آثاره اللازمة التزهيد في العلم، وليس معنى هذا أنّ الجمعية لم تَحُمْ حول الإصلاح العلمي، فدروس رجالها وأسلوبهم في دروسهم كلّ ذلك أمثلة من الإصلاح العلمي، ونهج جديد نهجوه له، وطريقة تُحتذى فيه، وإنّما نريد أن نقول إنّ المظهر الممتاز الذي ظهرت به الجمعية وتجلّت آثاره، واشتهرت أخباره، حتى غطّى على جميع مقاصدها، هو الإصلاح الديني، وقد تكون دواعيه طبيعية..»(١٧).

وقد عملت الجمعية ضمن صفّ الحركة الوطنية الأصيلة، التي ناضلت طوال نصف قرنٍ تقريبًا (١٩١٦ - ١٩٥٤م)؛ للحفاظ على هذه المقوّمات الحضارية للأمّة الجزائرية العربية المسلمة. وكانت القضايا التي استحوذت على اهتمام الجمعية خاصّة، واهتمام صفّ الحركة الوطنية عامّة، ما يأتي:

١ - التربية والتعليم، ومحو الأميّة، ورفع المستوى الثقافي للشعب الجزائري.

٢ - بعث روح الاعتزاز بالقيم الوطنية العربية الإسلامية لدى الفرد الجزائري أمام التدمير الاستعماري الهمجي لكلّ المقوّمات الحضارية للشعب الجزائري.

٣ - المناداة بتحسين أوضاع الجزائريين الاقتصادية، والاجتماعية، والصحية، والسياسية وإصلاحها.

٤ - الحفاظ على اللغة العربية والدين الإسلامي.

كما ندّدت - ضمن إطار تنديد الحركة الوطنية الأصيلة - بالقضايا الآتية:

١ - تجنيد الجزائريين الإجباري في الجيش الفرنسي: لتنفيذ المشاريع والمخططات العدوانية الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، وفي سائر المستعمرات الفرنسية الأخرى.

٢ - إدماج قطاع كبير من الجزائريين ومحاولة تجنيسهم بالجنسية الفرنسية لتشويههم ومسخهم.

٣ - المحاولات الدائمة والمستمرة للمبشّرين المسيحيين؛ لتنصير قطاع كبير من أبناء الجزائريين المسلمين وبخاصّة أبناء منطقة القبائل الكبرى.

٤ - محاربة المفاسد الأخلاقية والاجتماعية التي تسبّب فيها وجود الاستعمار، كتعاطي الخمر والزنى...

٥ - محاربة الطرقية الابتداعية، المتسبّبة في نشر الخرافات والأوهام بين أفراد الشعب الجزائري الغافل.

٦ - مناهضة القوانين الردعية الزجرية القاسية، والمطالبة المستمرة برفعها عن الشعب الجزائري.

٧ - محاربة الإدارة الاستعمارية المستمرة للغة العربية، وللدين الإسلامي(١٨).

ولعلّ المذكرة، التي قدّمها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي(١٩) إلى أمانة جامعة الدول العربية، وإلى مشيخة الأزهر يوم ٢٠ مارس ١٩٥٣م، الموافق ٥ رجب ١٣٧٢هـ، تبيّن بوضوح أهم أعمال جمعية العلماء في المجال الإصلاحي، حيث جاء فيها على وجه الخصوص ما يأتي:

على الصعيد الروحي والفكري:

١ - استقرار مفهوم الإصلاح الديني الإسلامي الصحيح المقرون بالكتاب والسنّة.

٢ - إذكاء النزعة العربية في النفوس بعد أن كادت تنمحي في الجزائر.

٣ - تقوية الشعور السياسي وتكوين رأي عام وطني حوله.

٤ - التوجّه نحو الشرق العربي الإسلامي والتنويه بتاريخه وأمجاده.

٥ - إحياء الفضائل والأخلاق المتينة وعقد حملتها بالقلوب لا بالألسنة.

٦ - تحسين صورة الفرد والأسرة الجزائرية العربية المسلمة ومكانتها السامية في الإسلام.

٧ - التقليل من الافتتان بالحضارة الغربية.

٨ - قمع موجة الكفر والإلحاد التي سعى الاستعمار إلى نشرها بين الشباب الجزائري خاصّة.

٩ - إيقاف حملات التبشير المسيحي بين أفراد الشعب الجزائري.

١٠ - التخفيف من ويلات الأميّة والجهل.

١١ - الاضطلاع بواجب الوعظ والإرشاد حيث يتفرّغ له في شهر رمضان أربعون ومئةُ (١٤٠) واعظٍ يتبعون لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

على الصعيد المادي

١ - تشييد سبعين مسجدًا حرًّا على نماذج ممّا كان يؤدّيه المسجد من التربية.

٢ - تشييد مائة وبضع وأربعين مدرسة ابتدائية، مجهّزة بأحسن تجهيز، تتسع لخمسة وسبعين ألف تلميذ.

٣ - تشييد معهد ثانوي كامل الأدوات والمرافق، يتسع لاستيعاب ألف تلميذ، [معهد الشيخ عبد الحميد بن باديس بقسنطينة].

٤ - إرسال البعثات العلمية إلى جامع الزيتونة، التي بلغت قرابة خمسمائة وألف تلميذ.

٥ - إرسال البعثات العلمية إلى جامع القرويين، التي بلغت قرابة مائتي تلميذ.

٦ - إرسال البعثات العلمية إلى الشرق العربي، التي بدأت طلائعها تصل إلى الجامعات العربية [مصر، سوريا، العراق، الكويت، السعودية].

٧ - إشاعة الحركة الثقافية المباركة لحفظ العروبة والإسلام في أوساط العمّال النازحين إلى فرنسا.

٨ - إنشاء مكتبة جديدة حافلة بالكتب في المعهد الباديسي بقسنطينة.

٩ - إنشاء مكتب ثقافي في القاهرة؛ ليكون صلة بين الجزائر والشرق، وليشرف على البعثات الحاضرة والمنتظرة، الذي ستجني العروبة والإسلام منه خيرًا كثيرًا[٢٠].

هياكلها ومؤسّساتها الإدارية

تتشكّل التركيبة الهيكلية والتنظيمية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بناءً على بنود قانونها الأساسي ونظامها الداخلي وفق الطريقة الآتية:

تنعقد الجمعية العامّة للجمعية كلّ سنة في الأيّام الثلاثة الأخيرة من شهر سبتمبر وفاتح أكتوبر، وبعد قراءة كلّ التقارير السنوية العادية: [التقرير الأدبي، التقرير المالي، التقرير الإداري]، تُلقى الخطب والكلمات العصماء والمواعظ والمحاضرات القيّمة؛ لأنّ الجلسة العامّة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت تضمّ كبار العلماء، وخيرة الخطباء، وكانت الخطبة آنذاك مظهرًا من مظاهر البروز والرقي، إضافةً إلى كونها وسيلة من وسائل نشر العلم والمعرفة، وتصحيح التصوّرات والمناهج، ونقل الأخبار... إضافةً إلى كونها فرصة تتلاقى فيها كفاءات رجال الجمعية المتنوعة.

وبعد هذه السجالات العلمية والفكرية والأدبية تنتخب الجمعية العامّة المجلس الإداري لها، الذي كان عدد أعضائها - عادةً - لا يتجاوز خمسة عشر عضوًا، ثمّ تنفضّ جلسة الجمعية العامّة بالتواصي بالصبر والتواصي بالحقّ، والنصح الأخوي، والعمل من أجل الجزائر المستعمرة المقهورة.

ويجتمع المجلس الإداري بعدها بقليل، وينتخب من أعضائه مكتب المجلس الإداري، المكوَّن من: الرئيس ونائبيه، والكاتب العام، والمراقب العام، وأمين المال، وعضوًا مستشارًا عن كلِّ عمالة.

ثمَّ ينتخب بعدها مكتب المجلس الإداري المكتب الدائم، فلجنة البصائر، فاللجنة المالية، فلجنة الإفتاء، فلجنة التعليم العليا.

١ - الجمعية العامّة.

٢ - مكتب المجلس الإداري.

٣ - المجلس الإداري.

٤ - المكتب الدائم وتتفرّع عنه اللجان التالية:

١ - لجنة الإفتاء.

٢ - لجنة التعليم.

٣ - اللجنة المالية.

٤ - لجنة جريدة البصائر[٢١].

وظلّت الجمعية تقوم بنشاطاتها الدينية والتربوية والتعليمية والدعوية والإعلامية والثقافية.. منذ إنشائها سنة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١م إلى يوم اندلاع الثورة التحريرية في ١ نوفمبر ١٩٥٤م: إذ اختارت عن قناعة تامّة الانضمام الطوعي لها، وذلك بتجنيد تلاميذها ومعلّميها في صفوف الثورة التحريرية أوّلاً، إلى أن حلّت تنظيمها، وانضمّت لصفوف الثورة يوم ٧ يناير ١٩٥٦م، وبعد اجتماعها وبيانها التاريخي، الذي أعلن القطيعة النهائية مع الوجود الاستعماري على أرض العروبة والإسلام في الجزائر.

خاتمة

لولا تلك الجهود الفردية والجمعية التي قام بها العلماء والفقهاء والمصلحون الجزائريون تجاه بلادهم وشعبهم لما بقي شيء في الجزائر اسمه اليوم العربية والإسلام، ولصارت أندلسًا جديدة لا قدَّر الله. ●

•••

الحواشي

١ - الحركة الوطنية الجزائرية: ٢/ ٢١٤، وآثار عبد الحميد بن باديس: ١/ ١٨ - ٧١.

٢ - لمزيد من التوسّع في دراسة فلسفة الشيخين يراجع: الأعمال الكاملة لمحمد عبده، والأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني، والعروة الوثقى. المقدمة.

٣ - الحركة الوطنية: ٢/ ٤١٢، وانظر أيضًا في ترجمته معجم أعلام الجزائر: ٤٠٣، وأفريقيا الشمالية تسير: ٣٢، ويذكر عن تأثير شكيب أرسلان قوله: «.. لقد تسرّبت روح النهضة العربية إلى المغرب عن طريق الكتب والصحافة والطلاّب، الذين تخرّجوا في كليّات مصر أو سوريا، أو الذين تعرّفوا في الحيّ اللاتيني بباريس زملاءهم من الشرق الأدنى، وعن طريق أسفار الحجّاج... ولكنّ الفضل في انتشار المبادئ التوحيدية العربية في المغرب يرجع قبل كلّ شيء إلى نفوذ الأمير شكيب أرسلان...».

٤ - آثار ابن باديس: ١/ ١٨ - ٧١.

- مجلة الشهاب: ج٦، م١١ جمادى الأولى، ١٣٥٤هـ. أوت ١٩٣٥م. عن آثار ابن باديس: ٣/ ٥٧، ٥٨.

- أفريقيا الشمالية تسير: ١٢٥، وقد وصف رحلة الشيخ محمد عبده إلى الجزائر بقوله: «.. ظلّت الجزائر مدّة طويلة أكثر البلدان الإسلامية إعراضًا عن الأفكار الجديدة. ففي سنة ١٩٠٤م لم يثر مرور الشيخ محمد عبده انتباهًا خاصًا، وقد تحدّث مفتي القاهرة أمام جمع صغير من المستمعين بمسجد متواضع من حيّ (بلكور Belcourt)، ولم يخطر ببال أحد على ما يظهر أنّ ذلك العالم المفسّر كان باعث النهضة السياسية والدينية والثقافية الإسلامية، ما عدا في قسنطينة، حيث تفتّحت بعد بعض الأفكار النيّرة إلى تأثيرات الشرق...».

٥ - صالح بن مهنى (ت ١٣٢٥هـ/١٩٠٨م): عالم وفقيه وخطيب أثّرت دروسه وعظاته ومناجاته للضمير الإسلامي النائم بقسنطينة سنة ١٨٩٨م، فعملت الإدارة الاستعمارية على إبعاده من قسنطينة، ومصادرة مكتبته التي لا تُقدّر بثمن، بعد أن ترك مؤلفات كثيرة.

٦ - عبد القادر المجاوي (ت ١٣٣٠هـ/١٩١٣م) العالم الفقيه الخطيب المدرّس، صاحب المؤلفات الشهيرة، عمل بالتدريس بقسنطينة منذ سنة ١٨٨٩م إلى أن نقلته الحكومة الفرنسية

إلى العاصمة سنة ١٨٩٨م، وظلّ بها مدرّسًا وخطيبًا إلى أن توفي سنة ١٩١٣م. انظر آثار ابن باديس: ١/ ١٨ - ٧١، بتصرف، ومعجم أعلام الجزائر: ٢٨٦.

٧ - عبد الحليم بن سماية ١٢٨٣ - ١٣٥١هـ/ ١٨٦٦ - ١٩٣٣م: من أوائل المصلحين الجزائريين المعتنقين لمذهب الإمام محمد عبده الإصلاحي في الجزائر، ولد بالعاصمة في كنف والد مثقّف ثقافة واسعة، أخذها خلال تردّده على مصر، أدخله والده الكتّاب، حيث حفظ القرآن الكريم، وفي سنة ١٨٩٦م بدأ التدريس بصحبة الشيخ عبد القادر المجاوي في مدرسة خاصّة بتعليم اللغة العربية بالجزائر، ثمّ عرف بعدها أستاذًا بارزًا بالمدرسة الثعالبية، تخرّج على يديه جيلٌ من المثقفين الجزائريين المزدوجي اللغة. يُعدُّ من أوسع علماء عصره علمًا وثقافةً، ومن المؤلّفين والكتّاب المشهورين، توفي يوم ٤ يناير ١٩٣٣م بالعاصمة. نهضة الجزائر وثورتها المباركة: ١٢٦/١، وآثار ابن باديس: ٢٨/١، والمقالة الصحفية في الجزائر: ٢١٨/٢.

٨ - محمد بن مصطفى بن الخوجة (١٢٨١ - ١٣٣٣هـ/ ١٨٦٥ - ١٩١٧م): ولد بالجزائر العاصمة، وبها تلقّى العلم على أيدي أكابر شيوخها، وكان من أكثر العلماء الجزائريين مطالعة للكتب والجرائد والمجلات، وبخاصّة ما كتب الشيخ الإمام محمد عبده في المنار. عمل طيلة حياته واعظًا وخطيبًا ومدرّسًا، ترك العديد من المؤلّفات. انظر آثار ابن باديس: ٣٤/١ بتصرّف.

٩ - أبو القاسم محمد الحفناوي (١٢٦٩ - ١٣٦١هـ/ ١٨٥٢ - ١٩٤١م): كاتب وشاعر، له اشتغالٌ بالتاريخ، ولد بقرية الديس بالقرب من بوسعادة، وفي زاوية الهامل ببوسعادة تعلّم. ثمّ عملَ في قلم تحرير جريدة المبشّر الرسمية من عام ١٨٨٤ - ١٩٢٦م، ودرس بالجامع الكبير بالعاصمة من عام ١٨٩٧ إلى وفاته سنة ١٩٤١م. تولّى منصب الإفتاء المالكي بعد مقتل المفتي ابن كحول سنة ١٩٣٦م، له تصانيف عديدة أشهرها تعريف الخلف برجال السلف. انظر أعلام الجزائر: ١٢١، وآثار ابن باديس: ٤٥.

١٠ - محمد بن أبي شنب (١٢٨٦ - ١٣٤٧هـ/ ١٨٦٩ - ١٩٢٩م): باحث وعالم وأديب. ولد بمدينة المدية بالقرب من الجزائر العاصمة يوم ٢٦/ ١٠/ ١٨٦٩م، وتعلّم أوّلا في بلدته مبادىء العربية والإسلام، وحفظ شيئا من القرآن الكريم، ثمّ درس اللغتين الفرنسية والعربية بدار المعلمين العليا الفرنسية بالجزائر، وأحرز إجازة تعليم اللغة والعلوم الفرنسية في المدارس الجزائرية الفرنسية. وبعد سنوات أجيز للتدريس بمدرسة الآداب العليا. ثمّ بمدرسة قسنطينة سنة ١٨٨٨م فمدرسة الجزائر ١٩٠١م، حصل على شهادة الدكتوراه في الآداب من جامعة الجزائر سنة ١٩٢٠م من كلية الآداب بعد أن قدم تأليفين أوّلهما عن حياة الشاعر (أبي دلامة)، والكتاب الثاني عن (الألفاظ التركية والفارسية الباقية في اللهجة الجزائرية). وأصبح بعدها مدرّسا بكلية الآداب سنة ١٩٢٤م. انتخب عضوا بالمجمع العلمي بدمشق سنة ١٩٢٠م، وعضوًا بالمجمع العلمي بباريس سنة ١٩٢٤م. وقد ترك العديد من المؤلّفات في العربية والإسلاميّات.

انظر أعلام الجزائر: ١٨٩ - ١٩١، والفكر والثقافة في المغرب العربي: ٢٣٣.

١١ - آثار ابن باديس: ١/ ١٨ - ٧١، بتصرّف.

محمد البشير الإبراهيمي، أوّل صيحة ارتفعت بالإصلاح في العهد الأخير. سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الخامس المنعقد بنادي الترقّي بالجزائر أواخر شهر سبتمبر ١٩٣٥م: ٤٠.

١٢ - انظر مذكرات محمد خير الدين: ١/ ٨٥، ٨٦. وهذه المبادىء هي:

(١) تكوين لجنة للتسيير والتنفيذ.

(٢) الشروع فورًا في إنشاء المدارس الحرّة لتعليم اللغة العربية والتربية الإسلامية.

(٣) الالتزام بإلقاء دروس الوعظ والإرشاد لعامة المسلمين في المساجد الحرّة، والتجوّل في أنحاء الوطن: لتبليغ الدعوة الإصلاحية لجميع النّاس.

(٤) الكتابة في الصحف والمجلاّت لتوعية طبقات الشعب.

(٥) إنشاء النوادي العربية للاجتماعات وإلقاء الخطب والمحاضرات.

(٦) إنشاء فرق الكشافة الإسلامية للشباب في أنحاء البلاد كافّة.

(٧) العمل على إذكاء روح النضال في أوساط الشعب لتحريره من العبودية والظلم، وتوكل كلّ شيخ بمدينته وأحوازها.

- نادي الترقّي بالجزائر العاصمة: بدعوة من أعيان الجزائر أنشأ علماء الجزائر ومصلحوها ومفكّروها وأدباؤها (نادي الترقّي)، الذي افتتح رسميًا يوم ١٨ جونيه ١٩٢٧م، وقد افتتح الشيخ (عبد الحميد بن باديس) النادي بسلسلة من المحاضرات، وكانت محاضرته الأولى: (الاجتماع والنوادي عند العرب). وقد أخذ النادي بعد ذلك يشهد أسبوعيًا محاضرة عن الأوضاع الدينية والثقافية والأدبية والفكرية دون التطرّق للأوضاع السياسية أبدًا، لأسباب عديدة، وقد كان نادي الترقّي قبلة التقاء المثقفين الجزائريين والعرب الزائرين، وقد حقّق النادي جملة من الأهداف الإصلاحية والتثقيفية والفكرية والتاريخية.. للجزائريين ولثقافتهم المغيبة، وكان من أهم المكاسب التي ولدت في نادي الترقّي هي:

(١) تأسيس جمعية الفلاح الخيرية.

(٢) جمع وحدة النوّاب الجزائريين في المجالس الفرنسية.

(٣) اجتماع مؤتمر طلاب شمال أفريقيا.



(٤) تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية الكبرى.

(٥) مقاومة سياسة التجنيس والاندماج.

(٦) مساعدة الكفاح الفلسطيني.

(٧) تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

(٨) مقاومة التبشير المسيحي، ومحاولة (الاتحاد الديني السماوي).

(٩) جمعية الزكاة، وقد حاول النادي تأسيس مصرف إسلامي ولكنَّ الإدارة الاستعمارية عارضت ذلك، وظلَّ النادي يضطلع بدوره إلى أن اندلعت الثورة التحريرية.

جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: ١٠٥.

١٣ - تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يوم الثلاثاء ١٧ من ذي الحجّة ١٣٤٩هـ الموافق ٥ من مايو ١٩٣١م بنادي الترقّي بالجزائر العاصمة، وبحضور جلّ علماء القطر الجزائري. انظر: الجلسة التمهيدية لجمعية العلماء، مجلة الشهاب: ج ٦ / مج ٧ : ٣٤١، ٣٤٤.

وقد أسّست جمعية العلماء العدد الكبير من النوادي الثقافية والفكرية والأدبية والفنية في أنحاء الجزائر، حتى لتكاد كلّ قرية أو بلدة صغيرة تعتز بوجود نادٍ ثقافي تابع للجمعية، كما توسّعت في إنشاء النوادي في فرنسا، حيث أسّست قرابة عشرة نوادٍ لأبناء الجزائريين المقيمين في فرنسا سنة ١٩٣٨م. كما لعب نادي تبسة التابع لجمعية العلماء دوره الريادي، والتثقيفي بسبب وجود الشيخ العربي المستمر فيه، وقد أسّس أهل تبسة ناديهم مجاورًا للثكنة العسكرية الفرنسية سنة ١٩٣٣م. انظر: مذكرات شاهد القرن: ١٨٥ - ٢٦٢. وجريدة البصائر، عدد (١٠٣) ١١ مارس ١٩٣٨م، وجريدة البصائر، عدد ١٠٨، ١٥ أبريل ١٩٣٨م، وكذلك جريدة البصائر، عدد (١١٧) ١٠ يونيو ١٩٣٨م. انظر الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين ١٩١٩ - ١٩٣٨م: ١٣٥.

١٤ - انظر تعريفًا موجزًا بقانون الأهالي: [الَنديجينا]: قانون الأهالي الزجري CODE DEL. INDIGENAT

(١) تكلّم ما لا يليق في فرنسا وحكومتها.

(٢) رفض أو عدم تنفيذ أمر الحراسة حسبما تنصُّ عليه الادارة أو التخلّف عن مركز الحراسة أو التهاون في الحراسة.

(٣) الامتناع من إعطاء أعوان السلطة مقابل الثمن المعجّل، وحسب التعريفة الادارية التي يسنّها المتصرّف أو أعوانه وسائل النقل والمؤونة والماء الصالح للشرب والوقود، وذلك فيما إذا كان من أعوان السلطة لهم إذنٌ خاصّ بذلك، ويحملون رسائل تعرف بهم رئيس الدوار أو القبيلة في النواحي التي يعينها الوالي سنويًا، وعلى رئيس الدائرة أو القبيلة أن يعرف سائر رجال الدوار أو القبيلة بالتعريفة الرسمية التي تشمل ثمن الأشياء التي يمكن أن تجرى عليها السخرة.

(٤) عدم تنفيذ الأوامر التي تصدر لتعيين الملكية أو لحفظها.

(٥) السهو عن تقييد المواليد والوفيات في دفتر الحالة المدنية أو التأخّر في ذلك أو مخالفة الأمر الصادر في جعل اللقب العائلي.

(٦) عدم احترام القرار الإداري في تقسيم الأرض المشاعة للفلاحة، بعد أخذ رأي مجلس الجماعة في ذلك.

(٧) التأخّر عن دفع الضرائب أو الغرائم وكلّ مال من أموال الدولة والبلدية.

(٨) عدم الإجابة حالاً بدون موجب شرعي عن استدعاء مراقب أو موزع الضرائب المختلفة بمناسبة تقرير الضرائب.

(٩) محاولة إخفاء أو المشاركة في محاولة إخفاء الحيوانات والأشياء: كيلا تدفع عليها الضرائب الدولية.

(١٠) الاحتفاظ بحيوانات تائهة أكثر من أربعٍ وعشرين ساعة بدون إعلام السلطة.

(١١) إيواء أشخاص من غير الدائرة الممتزجة، إذا لم يكونوا حاملين رخصة السفر الخاصّة بدون إعلام رئيس الدوار بذلك.

(١٢) عدم تسجيل السلاح في ظرف خمسة عشر يومًا سواء كان السلاح موروثًا أو وقع شراؤه برخصة رسمية خاصّة.

(١٣) السكنى في مكانٍ منعزل خارج الدشرة أو الدوار دون إذنٍ خاصّ من المتصرّف أو نائبه أو السكنى بمكانٍ تمنع السكنى فيه.

(١٤) الخروج من تراب الدائرة التي يسكن فيها، والدخول في تراب دائرة أخرى إلاّ لمن كان محرزًا جواز سفر، ويصلح جواز السفر لمدة عام واحد، فإن أساء الأهلي استعماله نزع منه، وأصبح لا يستطيع أن يغادر بأيّ حالٍ من الأحوال المدينة أو القرية أو دوار سكناه.

(١٥) إذا حلّ بمدينة غير مدينته الأصلية، واستقرّ بها على الأقل ٢٤ ساعة، وتغافل عن الذهاب لمركز السلطة وتسجيل جواز سفره، وكلّما حلّ بمركزٍ وجب عليه تسجيل ذلك الجواز، فإذا استقرّ بالمدينة المسافر إليها سجّله كذلك.

(١٦) الخروج إلى السوق بدواب وماشية قصد بيعها دون الحصول من عضو أهلي من اللجنة البلدية على شهادة يتحصّل عليها بدون ثمن، تتضمن وصف ذلك واسم مالكه، وعلى العضو الأهلي أن يشعر المتصرف بذلك حالاً.

(١٧) إذا حدث الشغب في السوق أو في محل عمومي، وكان شغبا لا يكفي لعدّه جنحة.

(١٨) إذا رفض أو تغافل عمّا طلب منه القيام به من عمل، أو خدمة، أو مشاركة في إغاثة عند وقوع حادث، أو نهب، أو شغب عام، أو تنفيذ قرار عدلي.

(١٩) القيام بزيارة ولي أو عمل وليمة له (زردة) في جماعة دون

إذنٍ خاصٍ، أو إطلاق عيار ناري في حفلة عرس أو ختان أو غير ذلك دون إذنٍ خاصٍ أيضًا.

(٢٠) فتح أيّ محل ديني أو مدرسة للتعليم بدون إذن.

(٢١) رفض الوقوف أمام كوميسار البوليس العدلي بعد الاتصال بالإذن الكتابي بذلك.

(٢٢) التغافل أو رفض إرسال الصبيان إلى المدرسة الابتدائية، إذا كانت المدرسة لا تبعد أكثر من ثلاثة كيلومترات عن محل السكنى إلا لعذرٍ معقول. (وهذا لا ينفذ إلاّ في بلاد القبائل البربرية).

(٢٣) عدم تنفيذ أيّ أمرٍ صادر من السلطة الإدارية.

(٢٤) مخالفة القرارات المتعلّقة بنظام المياه والآبار والأودية والعيون وقنوات السقي، زيادة على ما يمكن الحكم به على المتعدّي من غرامة.

(٢٥) قطع شجرة أو أشجار دون إذنٍ من المتصرّف إلاّ في الحالة التي نصّ عليها قانون ٩ ديسمبر ١٨٨٥م.

(٢٦) رفض إعطاء المعلومات اللازمة إلى أعوان السلطة الإدارية أو القضائية في أثناء قيامهم بوظيفتهم، أو إعطائهم معلومات مخالفة للحقيقة.

(٢٧) تحطيم أو تغيير أو تبديل العلامات الحجرية أو الترابية التي يضعها رجال السلطة في مختلف الجهات.

انظر كتاب الجزائر: ٣٠٧ - ٣٠٨.

١٥ - مظاهر المقاومة الجزائرية: ١٠٩ - ١١٠ بتصرّف.

١٦ - هذه مقدمة رسالة الأستاذ الشيخ مبارك الميلي التي قدّمها له الشيخ العربي التبسي بتكليف من المجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في سنة ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٧م، رسالة الشرك ومظاهره: المقدمة: أ - ب - جـ.

١٧ - انظر مجلة الشهاب: مج١٠/ ج٩/ ٣٨٦.

١٨ - مظاهر المقاومة الجزائرية: ٧٩، ٨٠ بتصرّف.

١٩ - غادر الشيخ البشير الابراهيمي الجزائر يوم ٧ مارس ١٩٥٢م ووصل إليها يوم ٢٣ مارس ١٩٥٢م بتكليف من المجلس الإداري للجمعية لتعميق العلاقة بالمشرق العربي فيما له علاقة بنشاط الجمعية التربوي والإصلاحي.

٢٠ - لمزيد من الاطلاع على هيكلة وتنظيم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين انظر: جريدة البصائر، السلسلة الثانية، السنة الرابعة، عدد ١٧٢، ١٧٣، الاثنين ١٤/ محرم/ ١٣٧١هـ الموافق ١٥/ أكتوبر/ ١٩٥١م، ص٨.

٢١ - خلاصة المذكّرة الإيضاحية التي قدّمها الشيخ البشير الإبراهيمي إلى أمانة جامعة الدول العربية، ووزارة المعارف المصرية ولمشيخة الأزهر الشريف يوم ٥ رجب ١٣٧٢هـ الموافق ٢٠ مارس ١٩٥٣م، مذكّرة مطبوعة بالقاهرة، عيون البصائر: ٤/٢٤٨ - ٢٥٠ بتصرّف.

المصادر والمراجع

- **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، للدكتور محمد عمارة، دار الكتاب العربي، د.ت.
- **الأعمال الكاملة لمحمد عبده**، للدكتور محمد عمارة، دار الكتاب العربي، د.ت.
- **أفريقيا الشمالية تسير**، لشارل أندريه جوليان، ط٣، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٣٦٩هـ/ ١٩٧٦م.
- **الجلسة التمهيدية لجمعية العلماء**، لمحمد البشير الابراهيمي، مجلة الشهاب، مج٧، ج٦، قسنطينة، ١٣٥٠هـ.
- **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، لأحمد الخطيب، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١م.
- **الحركة الوطنية الجزائرية**، لأبي القاسم سعدالله، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٧٠م.
- **رسالة الشرك ومظاهره**، لمبارك الميلي، مطبعة البعث، قسنطينة، ١٤٠٢هـ.
- **العروة الوثقى**، للأفغاني ومحمد عبده، تح. مصطفى عبد الرازق، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت.
- **كتاب الجزائر**، لأحمد توفيق المدني، ط١، دار الكتاب، البليدة، الجزائر، ١٩٦٣م.
- **المذكرات**، لمحمد خير الدين، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠م.
- **مذكرات شاهد القرن**، لمالك بن نبي، ط٤، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٤م.
- **المقالة الصحفية في الجزائر**، للدكتور محمد ناصر، ط١، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٨م.
- **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**، لمحمد علي دبوز، ط١، المطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٧٥م.
- **الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين ١٩ - ١٩٣٨م**، لعبد الحميد زوزو، ط١، المؤسّسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٥م.

قيمنا والعولمة

الدكتور/ حازم سليمان الحلي
نورنبورغ - ألمانيا

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه الطيبين الطاهرين.

منذ زمنٍ بعيد ونحن نسمع أنَّ العلم سيأخذ مكان الدين، وأنَّ البشرية ستعيش في رغد وسعادة ونعيم. وقالوا: إنَّ الدين لعنة ووصمة عار، وأكّدوا أنَّ سرَّ تخلّف الإنسانية كامنٌ في الدّين، وإذا ما تخلّت الإنسانية عنه ماتت الخرافة والدجل والتعصّب والاستبداد، وتوالت المذاهب الاجتماعية ترسم لنا صورة لجنّة الأحلام التي سنعيشها، وإذا ما تخلّصنا من مشاعر العيب والمحظور تخلّصت الإنسانية من أمراضها العصبية والنفسية وحُلّت كلّ العقد. غير أنَّ جميع الوعود التي وعدنا بها هؤلاء المفكّرون ذهبت مع الريح، ولم يتحقّق شيء ممّا وعدوا للذين تخلّوا عن دينهم وانتظروا.

ومع توافر جميع السّبل : ليطبق المفكّرون الغربيّون نظرياتهم، لم تتحقّق السعادة، وظلم الإنسان لم ينته، والاضطهاد مستمر، والحروب مستمرة، والقهر يتجدّد، ممّا يؤكّد وجود خلل كبير في الفكر الذي وعدنا حملته بجنّة الأحلام إذا حملناه وآمنّا به، واتخذنا منه منهج حياة، وأسلوب فكر وعيش.

والحضارة الغربية المعاصرة تدَّعي أنّها على النهج القويم اللاحب: لأنّها تقدُّمية وحديثة وتساير العصر، وعندهم أنَّ الحضارة الإسلامية قديمة منسيّة، لا أمل فيها. وأنَّ القرآن الكريم، والسنّة النبوية الشريفة لا يصلحان إلاّ للقوم الذين بُعث فيهم رسول الله ﷺ: لأنّها قديمة بالية، وهم يحذّروننا من أنّ سبب تخلّفنا هو إسلامنا. ولا ننهض من كبوتنا إلاّ بالتخلّي عن الإسلام المتخلّف. أو بتطوير الإسلام وجعله دينًا جديدًا علمانيًّا، يتماشى مع الحضارة ومع العصر، ويكرّرون علينا أنَّ ما كان صالحًا لأسلافنا يجب أن يكون سيِّئًا بالنسبة لنا.

ومن وجهة النظر العصرية الحديثة لا يليق بالإنسان العصري أنْ يصرف وقته بالتفكير بالثواب والعقاب، ومن التخلّف أن يشغل الإنسان تفكيره باليوم الآخر.

وعيبنا - نحن المسلمين - في نظرهم أنّنا لا نتمتع

بالمتع الحسية، ولكنّنا نظرنا إلى الغرب الذي أشبع غرائزه كلّها واستمتع بمتعه الحسيّة، وإذا به يحتاج إلى المزيد من المشافي العقلية، وإذا بالأمراض النفسية تأخذه من كلِّ جانب، والمبالغ الهائلة تصرف على مشافي الأمراض العقلية، ولمّا أطلق الإنسان الغربي لنفسه العنان، واستوفى متعه كلّها من غير وازع، كثُرت الجريمة، وفُقِدَ الأمان، وتحدّثت لغة الرصاص بعد توقّف تفكير العقل، ومات الضمير، واختفى الحياء، ولم يعد للعيب مساحة في معاجمهم.

أخذوا علينا أنَّ التعليم في الإسلام قائمٌ على حفظ القرآن الكريم والاستظهار له، وهذا في نظرهم لا يرقى بالإنسانية بل ينحطّ بها.

غير أنَّ مناهجهم الدراسية أعطت الإنسانية غثاءً كغثاء السيل، أمّا العلماء الذين حقّقوا منزلة يستحقون الاحترام من أجلها، فعددهم قليل من بين هذا السيل الجارف من الطلبة، وشاع بين الغالبية من الطلبة الخروج على كلِّ ما هو تقليدي، وعدم الاعتراف بشيءٍ مقدَّس، فارتفعت نسبة الانتحار وتفشّت الجريمة.

إنَّ عالمنا المعاصر صار أسير النظام المادي، الذي أحكم قبضته عليه، وقالوا إنَّ سعادة الإنسان متوقّفة على الازدهار الاقتصادي، والأسس الخلقية تتغيّر إذا تغيّر أسلوب الإنتاج، ومن ثمَّ لا وجود للغيبيّات والأديان، وصار الهمُّ منصبًّا على علم الإحصاء: لمعرفة عدد الوفيات ومتوسّط الأعمار واستهلاك الفرد من الطعام والشراب والطاقة، وتقاس حضارة الدول بمقدار ضبطها مثل هذه الجداول ودقّة الحساب: لوضع الخطط الخمسية. فالدول التي تنجح في هذا المضمار هي (المتقدّمة)، والمخفقة فيه هي (المتخلّفة)، وحاولوا تخفيف وقع الكلمة، فسُمّيت الدول (القاصرة) واستقرّ أخيرًا على مصطلح (النامية).

لقد اهتمت الحضارة الغربية المعاصرة بالاقتصاد، حتى لم تعد بحاجة إلى تعليم عالٍ، إنّما هي بحاجة إلى كوادر مهنية تدير عجلات المعامل: لتصبَّ العوائد الاقتصادية في البنوك، والمادة وحدها كفيلة بتحقيق السعادة في نظرهم، ولم تَعُد الدراسة مرغوبٌ فيها؛ لأنّها تحرّك الكوامن الخلاّقة، فتنبّه العقل البشري؛ ليميّز بين الحسن والقبيح والحقّ والباطل. فالمطلوب سواعد مفتولة تدير العجلة الصناعية، وإذا ما رأيتهم يسارعون أحيانًا في إغاثة المنكوبين؛ فبسبب انتشار الأوبئة، وتفشّي الأمراض الذي سيؤدّي إلى وجود أزمة في الأيدي العاملة ومن ثمَّ تقف المعامل، ويكاد دوران عجلة الإنتاج يقف، فتقلُّ مواردهم، وتصبح خزائن اقتصادهم خاوية، فالمستوى الصحّي أمرٌ أساسي.

لذلك يريدون منّا أن نستيقظ من غفوتنا، وننظر إلى هذا البعد الشاسع بيننا وبينهم، ونتذكّر نعمتهم علينا بما تركوه لدينا عندما استعمروا بلداننا، فإنّ لهم في أعناقنا نعمةً، تتمثّلُ في شبكات الاتصالات السلكية واللاسلكية، والمدارس التي أسَّسوها في بلادنا، والمرافق الصحيّة والمصانع. ويكرّر اليوم وكلاؤهم، الذين وُلِدوا عبيدًا، وما عرفوا الحرية، ما قاله المستعمرون من أنَّ سبب البلاء في بلداننا، وسبب التخلّف، هو جماهير الشعوب التي لم تترك موروثاتها الشعبية، ولم تتخلَّ عن دينها وقيمها وتقاليدها البالية وعاداتها العتيقة.

ويسعى دهاقنة السياسة والاقتصاد إلى جعل الفقراء في العالم تحت جناح الأغنياء ووصايتهم، ومن ثمَّ ما على فقراء العالم إلاّ الخضوع للقلّة الأغنياء مسخَّرين لهم، يديرون عجلة الحياة الاقتصادية ليأكلوا، وهي دعوة بكلِّ حماس إلى العبودية والقهر والذلّ: لتبقى الحضارة الغربية سيّدة الساحة الآمرة الناهية، ويبقى كلُّ ما تقوله هو الحق المطلق والعدل المطلق وليس لأحد من الفقراء أن يقول: لا.

ويبدو أنّنا أغبياء، - حسب رأيهم - لا نفهم أنّ الصهاينة إنّما جاؤوا واحتلّوا أرض فلسطين؛ ليكونوا مشاعل تنير لنا الطريق، وتعلّمنا وتهدينا. ألا نرى أنّ فلسطين، عندما كانت تحت سيطرة العرب، كانت متخلّفة فقيرة، أمّا اليوم فإنّ الصهاينة أخذوا بأسباب العلوم، ولديهم أحدث الأسلحة، ونصبوا أكثر من مائتي رأس نووي.

وقد حملت أمريكا أسلحتها وقاتلت الشعوب، فهذا شعب فيتنام الجاحد لفضل أمريكا عليه، أنقذت نصفه عندما أبادت نصفه الآخر، فيسّرت الحياة للنصف الذي أبقته على قيد الحياة، وأنّها أنفقت من خزينتها الكثير على قنابل النابالم لتبيد أربعة ملايين منهم رحمة بالجياع الباقين: ليكون الطعام القليل كافيًا لهم، وتلك من نِعَم أمريكا عليهم، ولكنّها عادت فرشّت مزارعهم بالمبيدات الزراعية، التي جعلت أرضهم جُرُزًا - والحمد لله الذي لا يُحمد على مكروهٍ سواه - لا لشيء إلاّ لأنّهم من دول العالم الثالث المتخلّف.

لقد كانت الهند تتمتع بثروة هائلة، وكانت أعجوبة العالم: لما فيها من خيرات، ومضرب المثل في الثراء، عندما كانت تحت حكم المغول. لقد وصل الشعب الهندي مستوىً اقتصاديًّا عاليًا، فاق مستوى الكثير من الشعوب الأخرى، ولذلك قصد كريستوفر كولومبس الهند محاولاً إيجاد طريق جديد إليها بعد أن وطّنَ الأوربيون أنفسهم على الموت في سبيل الوصول إليها، واكتشف مصادفة القارة الأمريكية ولم يكن يعلم قبل هذا أنّها تقع على طريق الهند.

ولكنّ الهند اليوم من أفقر بلدان العالم، ولم تبلغ هذه المنزلة من الفقر إلاّ بفضل الاستعمار البريطاني، الذي سلبها الغنى، ووهبها حضارته، بعد أن نصح الهنود بالتخلّص من تخلّف الغنى، ولبس ثياب من فقر الحضارة. فتحوّلت الهند إلى قارة مستعمَرة وشعب مستعبد للجزر البريطانية، وصارت مواردها الخام رصيدًا احتياطيًّا بريطانيًّا. وهكذا حال بلدان العالم الثالث، البلدان النامية التي تفضّلت عليها الدول الاستعمارية فكرّمتها بزيارة، ثمّ مدّدت تلك الزيارة: لتكون إقامة دائمة مشفوعة بالنهب، محفوفة بالسلب: ليزدهر اقتصاد الدول الاستعمارية، ولا بأس أن تلبس البلدان الضعيفة التي ابتلعت ثياب الفقر، فإنّ عزّة المولى من عزّة سيّده، كيف لا؟ وهم يشترون بضاعة الدول التي استعمرتهم لا غيرها بأسعارٍ باهظة.

فازداد بذلك غنى الأغنياء كما ازداد فقر الفقراء، وبحث خبراء الاقتصاد والإحصاء ودهاقنة السياسة وعلماء الاجتماع عن سبب فقر الدول النامية، ثمّ حمّلوا الانفجار السكّاني الملعون المسؤولية الكاملة، وادّعوا أنّه استنزف مصادر الثروة في العالم المتخلّف. وبعد تشخيص الداء، لا بُدّ من وضع الدواء لهذا المرض الخبيث، فوصفوا لهم تنظيم النسل مع تلقّي برامج علمية حديثة، تخلّص الشعوب النامية من التقليد والقيم البالية، ومن الدين والخرافة: لتعيش سعيدة مرفّهة.

هكذا برّأت المحكمة الاحتكار والظلم والأنانية، التي اتصفت بها الدول الاستعمارية، وإذا لم تكن هذه هي أسباب فقر الشعوب النامية، فالملحد لا يتورّع عن الاستمرار باضطهاد الضعفاء واستغلالهم لمصلحته الشخصية؛ لأنّه يرفض الاعتراف بحكم الله، ولا يحسب للآخرة حسابها، ولذا فهو يسعى لزيادة ثروته بأيّ وسيلة، وينتزع الرغيف من أفواه الجياع، ويستغل الأجير لبناء العمارات والمصانع على حساب تعب الجائع وعرقه، ويجري هذا على الصعيدين الفردي والدولي على حدٍّ سواء.

تتبجّح الولايات المتحدة الأمريكية بالغنى، وبأنّها تغدق مساعداتها وهباتها التقنية والمادية على من تشاء، ممّن تصطفي من هذا العالم، وفق ما تقتضيه مصالحها. فمن أين أحرزت أمريكا كلّ هذه الثروة؟!

إنَّ عدد سكَّانها لا يزيد على ٦٪ من سكَّان العالم، إلاَّ أنَّها تستهلك نصف عوائد الثروة في العالم[١]، فهؤلاء هم صانعو الدمار في العالم.

إنَّهم حكَّام الدول الاستعمارية، الذين افترسوا هذا القطيع من فقراء العالم، وعاثوا في الأرض فسادًا باسم الحضارة الغربية الجديدة باستغلال الثروات واحتكار التقدّم التقني والعلمي حتى صار ٢٠٪ من سكَّان العالم يسيطرون على ٩٠٪ من الدخل العالمي، و٩٥٪ من المعارف التقنية، و٨٠٪ من المواد الغذائية[٢].

عندما خلق الله الكائنات الحيّة خلق معها رزقًا يكفيها بحسابٍ دقيق، قال تعالى: ﴿**إنَّا كلَّ شيءٍ خلَقْناهُ بِقَدَرٍ**﴾[٣].

ثُمَّ جاءَ القويُّ منهم فاغتصب حقَّ الضعيف واستأثر به: فالأزمة الاقتصادية إنَّما هي من صنع الإنسان نفسه، إنَّها أزمة أخلاقية.

لقد وجدنا في تراثنا المبني على قيمنا، التي يريدون منّا التخلّي عنها أنّه: (ما جاعَ فقيرٌ إلاَّ بما تمتّع به غنيٌّ، واللهُ سائِلُهم)[٤]. تعلّمنا من تراثنا وقيمنا، التي يطلب منّا الغرب أن ننبذها وراء ظهورنا، أنَّ أجملَ ما في الأغنياء تواضُعُهم للفقراء، وأجملُ منه تيهُ الفقراء عليهم «فما أحسن تواضع الأغنياء للفقراء طلبًا لما عند الله، وأحسن منه تيه الفقراء على الأغنياء اتّكالاً على الله»[٥]. فما من ثروةٍ ميسورة إلاَّ إلى جانبها حقٌّ مغدور.

إنَّ عقولنا التي يراها الغربيون بليدة لا تزال تحفظ هذا وترى اليوم مصاديقه. العالم اليوم بحاجةٍ إلى توزيع عادل للثروات، ولا يتحقّق العدل الاجتماعي إلاَّ بعدلٍ أخلاقي، يحدُّ من جشع الجشعين، وتبقى الأنظمة والفلسفات والنظم الاجتماعية، التي لا تؤمن بوجود معايير أخلاقية منزّلة من عند الله، تستغل المستضعفين الفقراء.

يقرع الغربيّون أسماعَنا باستمرار أنَّ الإسلام وتقاليدنا البالية وقيمنا العتيقة سرُّ التخلّف في البلاد ذات الأكثرية المسلمة، غير أنَّ الثابت لدى كلِّ منصف أنَّ البلدان التي التزمت بنظام الحكم الإسلامي عمَّها الازدهار، وشملها الأمن والرخاء، وساد فيها العدل، ونبغ فيها عددٌ من العلماء المسلمين، كجابر بن حيَّان واضع علم الكيمياء، الذي كان تلميذ الإمام جعفر الصادق (ع)، ولا تزال المصادر الغربية تحتفظ باسمه وبتجاربه، وتقرن اسمه ببعض الأجهزة العلمية[٦].

كما اشتهر بالكيمياء من العلماء المسلمين الكندي والفارابي وابن سيناء وأبو القاسم الزهراوي، الذي يُعَدُّ من أشهر الجرّاحين المسلمين، حتى اخترع كثيرًا من آلات الجراحة، وقال عنه الغربيّون: «كانت كتب أبي القاسم المصدر العام الذي استقى منه جميع من ظهر من الجرّاحين بعد القرن الرابع عشر»[٧]، ومثل الرازي الذي بحث في بعض الأمراض كالجدري وأمراض الأطفال وعلم التشريح[٨].

وتعتزُّ الإنسانية بعلماء المسلمين والعرب كالخوارزمي وابن الهيثم، الذي كان أكبر عالم فيزيائي مسلم[٩]، وابن النفيس وابن البيطار الذين برعوا في مختلف ضروب المعرفة، وشهد لهم الغربيّون بأنَّهم: «أدركوا أنَّ التجربة والترصّد خيرٌ من أفضل الكتب، فانطلقوا وأخذوا يبحثون مسائل العلم ويجرّبونها»[١٠].

وكان جابر بن حيّان يعتمد على التجارب العلمية، ويرى «أنَّ المعرفة لا تحصل إلاّ بها، وأن يعرفوا السبب في إجراء العملية التجريبية ويفهمونها: لأنَّ لكلِّ صنعة أساليبها الفنيّة، كما حثَّ على الصبر والمثابرة والتأنّي في استنباط النتائج»[١١].

وكان العلماء العرب والمسلمون يتحرّون الدقّة والأمانة العلمية[١٢]، مستعينين في أبحاثهم بالتجربة بشهادة الغربيين أنفسهم. فإذا كنت لا تجدُ عالما

يونانيًا، استند في بحوثه إلى التجربة، فإنك تعدُّ مئات من العرب الذين قامت بحوثهم الكيميائية على التجربة(١٣). فما كان إسلامنا تخلّفًا، وما كانت عروبتنا تخلّفًا، وما كانت قيمنا تخلّفًا، بل كانت الهيمنة الغربية علينا سبب تأخّرنا، وعلى الرغم من الاستقلال السياسي الظاهري إلاّ أنّنا لا نزال مستعبَدين اقتصاديًا للغرب؛ لأنّنا نعتمد اعتمادًا كاملاً على ما يقدّمه لنا الغرب من خلال استيراد احتياجاتنا بأعلى الأسعار، حتى صارت أمريكا بالذات تتحكّم في تصدير القمح إلى البلدان النامية.

لا ينجينا من الأسر الغربي غير الاستقلال الاقتصادي والعسكري استقلالاً تامًّا. والحلُّ الوحيد الكفيل بتحرير جميع شعوب العالم روحيًّا وماديًّا اعتناق العالم الدين الإسلامي بوصفه خاتم الأديان.

فقد ثبت إخفاق جميع النظم الاجتماعية وجميع الفلسفات، وإخفاق جميع أصحاب المذاهب الاجتماعية، في جلب السعادة للعالم، فلا تزال الحروب قائمة والدماء تسيل، والأمراض العقلية والنفسية متفشّية، وحوادث الانتحار مستمرة: لأنّ الإنسان يعيش في قلق.

هذا الإسلام الذي قرن الصلاة بالزكاة دائمًا، ففي الصلاة غسلٌ للروح، والزكاة، التي هي إعطاء نصيب مفروض من مال المسلم مقداره ٢,٥٪ طواعية، ينتفع بها من يخرجها من ماله أكثر من الذي يتسلّمها، والذي يأخذها على أنّها حقٌ واجبٌ له، والقرآن الكريم والسنّة النبوية يحثّان المؤمنين على إنفاق الفائض من الأموال على الفقراء.

وتعلّمنا «أنّ الزكاة جعلت مع الصلاة قربانًا لأهل الإسلام، فمن أعطاها طيّب النفس بها فإنّها تُجعل له كفّارة من النار وحجازًا ووقاية... ومن أعطاها غير طيّب النفس يرجو بها ما هو أفضل منها، فهو جاهلٌ بالسُّنّة، مغبونُ الأجر، ضالّ العمر، طويل الندم»(١٤).

لقد وصّانا ديننا بالعدل والإحسان وصلة الرحم وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، فما أمرنا بشيء يقبّحه العقل، ونهانا عن الكذب والخيانة وتناول المسكرات والزنى والبغي، فما نهانا عن شيءٍ يستحسنه العقل، ومع ذلك لا يزال الغرب يصف المسلمين بالتخلّف والرجعيّة؛ لأنّ ديننَا قديمٌ وتقاليدنا قديمة. فليس كلُّ قديمٍ رديء، ولا كلُّ حديثٍ جيّد. ومَنْ قالَ إنّ الإسلامَ قديم؟ فإنّ باب الاجتهاد مفتوح، والمجتهد يعالج المسائل المستحدثة وفق القواعد الفقهية والأُصولية، فيستعمل البراءة العقلية والبراءة الشرعية وسواهما من القواعد العامة.

ولكنَّ الغربَ يعتقدُ أنَّ كلَّ قديم يجب أن يكونَ بالضرورة مهجورًا منسيًّا: لأنَّه عديم الفائدة، وكلُّ جديدٍ هو الأفضل عندهم.

يريدون تحميل القرآن مسؤوليّة تخلّف البلاد الإسلامية وركودها، ولكنَّ القرآن الكريم يدعو إلى العلم والمعرفة والتفكير بخلق الله، وأوّل سورةٍ منه نزلت تشير إلى العلم والمعرفة، قال تعالى: ﴿**اقرأ باسم ربّك الذي خلَق، خلَقَ الإنسانَ من علَق، اقرأ وربُّكَ الأكرم، الذي علَّمَ بالقلم، علَّمَ الإنسانَ ما لم يعلم**﴾(١٥).

ومتى كان المسلمون جامدين على القديم؟ إنّنا نأخذ كلَّ جديدٍ لا يتعارض مع قيمنا وديننا وتقاليدنا، ونرفض القديم الذي يتعارض وديننا وأعرافنا وقيمنا. ويبرز العرب والمسلمون في العلوم على مدى ستة قرونٍ منذ القرن الثاني إلى القرن السابع الهجري، وذكرنا فيما مضى بعض روّاد العلم من العرب والمسلمين.

ولم تغرب شمس الحضارة العربية الإسلامية إلاّ عندما تحوّل الدين إلى طقوس وتقاليدَ مفرَّغة من الروح، فاجتاح المغول البلاد الإسلامية، ودمّروا عاصمتها بغداد في وقت اشتعلت فيه نيرانُ الطائفية، وانشغل الفقهاء بالمسائل الجانبية الصغيرة.

وعندما تفوّق الغرب اعتزل المسلمون الغرب وتجاهلوا حضارته، وبدلاً من الاستفادة من الحضارة الغربية انشغلوا بالنزاع الطائفي، وراح بعضهم يذبح بعضًا بسيف الطائفية البغيضة، بينما كانت الشريعة الإسلامية بذاتها مهدّدة بالدمار.

إنَّ أفضل سبيل لمواجهة الحضارة الغربية هو تقديم ديننا الحنيف بنقائه المحمدي، خاليًا من الشوائب التي علقت به، من غير أن نسعى إلى تحديثه، وعندها سيدرك المنصفون من الغربيين عمق الهوّة السحيقة، التي انحدروا فيها بعد أن أطلقوا لأنفسهم العنان، وتمتّعوا بملذّاتهم، حتى كثرت نوادي الرذيلة، وشاعت الجريمة، وتفشّت الأمراض، وشاع الانحراف، وانتشرت الإباحية، وسيعودون للسير معنا في طريق الخير الذي سلكناه.

تسعى الشعوب إلى العيش بسعادة وحريّة، وهي متلهّفة للفكر الذي يبعث فيها التضحية بالنفس والنفيس من أجل غرض شريف سام، ولا تجد كالإسلام دينًا متكاملاً مبنيًّا على القيم، يضمن لأتباعه الحياة السعيدة إذا ما طُبِّقت مبادؤه على الوجه الصحيح، ولا تجد في جميع النظم الاجتماعية والفلسفات الأخرى ما يُحقِّق هذا الهدف.

وقد رأينا كيف ساهم العلماء العرب والمسلمون في بناء صرح النهضة العلمية في مجالات الصناعة والفلسفة والفنون والطب والعلوم، كما قدَّم الإسلام للإنسانية ما هو أهمّ من هذا كلِّه، الغذاء الروحي، كالتوحيد الذي تهدأ به النفوس الحائرة، والتكبير الذي يجعل الإنسان يعتقد أنَّ اللهَ أكبر من كلِّ شيء، وإذا ما ترسّخ عنده هذا الاعتقاد لا يعود خائفًا من شيء، وصغر في عينه كلُّ شيء، والصلاة صلة روحية بينه وبين ربّه، وصيام رمضان سموٌّ بالروح إلى عالمٍ آخر بعيدٍ عن المادة، يكسر شهوات النفس، ويتغلّب على الهوى، وفي شعيرة الحج يقف الغني والفقير والرئيس والمرؤوس على حدٍّ سواء، من غير تميّزٍ بينهم في الملبس والمظهر، ويؤدّي الجميع المناسك بكلِّ خشوع، وتظهر فيه روح الأخوة الإسلامية. وتساهم الشريعة الإسلامية في وضع القانون البشري، حتى تتضاءل كلُّ الإنجازات الماديّة أمام العطاء الروحي.

لقد أخذ الغربيون العلوم منّا وحاربونا بها حرب إبادةٍ ودمار. وليعلم الغرب أنَّ الإسلام قدَّم للبشرية الكثير، ولديه المزيد يقدِّمه لها، فيجب أن لا يقتصر فخرنا بمساهماتنا السابقة؛ لأنَّ احتياجات الإنسانية إلى الاستقرار والخلاص ممّا تعاني من أورامٍ كامنة في الإسلام، الذي يتكفّل بخلاص الإنسانية من المعاناة والأزمات التي تعصف بها.

ولا نريد بالإسلام الشعارات الإعلامية الفارغة، ولا الحركات البهلوانية المبتذلة، بل علينا مواجهة الداروينية والفرويدية والماركسية والوجودية، علينا مواجهة هذه الأيديولوجيات الماديّة بصبر، وتقديم وقائع ملموسة وحقائق ثابتة، تذكّر بالمآسي والمصائب، التي يؤدّي لها الإلحاد، فتشمل الفرد وأسرته وأصدقاءه، ثمَّ تعمَّ المجتمع كلّه، ولنأخذ مناقشة ظواهر الاختلال العقلي والإدمان على المخدِّرات وجنوح الأحداث إلى الجريمة، وانتشار نوادي الرذيلة، وإباحة الجنس، والأمراض الجنسية الفتّاكة، التي أصابت الملايين، ولا تزال تنتشر انتشار النار في الهشيم، والمواليد غير الشرعيين.

لقد أثبتت الإحصائيّات أنَّ نسبة المواليد غير الشرعيين لا تتجاوز في البلاد الإسلامية ١٪ بينما تبلغ في بعض البلدان الغربية ٦٠٪ وفي بنما ٧٥٪.

والعالم يشهد ارتكاب الجرائم الفردية والدولية كلَّ يوم بالخروج على القانون، والسياسات الخرقاء. والإعلامُ المضلّل ينشر عبر وسائله المتعدّدة أفكارًا تزيّف الحقائق وتقلب الأسود أبيض، وما فتئت وسائل الإعلام تغزو الشعوب، وتنفث السموم، بالتغلغل إلى داخل الأسر والبيوت بكلِّ البرامج التي

تشكّل خطرًا كبيرًا على الأطفال والمراهقين والشباب من الذكور والإناث.

ومع هذا لا نعدم من وجود من يدعونا إلى الإسراع لجني ثمار الحضارة الغربية، ولا يتورّع هؤلاء من تذكيرنا بأنّنا لا نقطف تلك الثمار إلاَّ بالتخلّي عن قيمنا وتقاليدنا وعاداتنا وديننا، وإلاَّ فسنكونُ مقصّرين أمام أنفسنا؛ لأنّنا لا نطوّرها، وكأنَّ التطوّرَ لا يستقيم إلا بمسخ الفرد وسلبه إنسانيته.

إنَّنا نتساءل: من قال إنَّ الإسلام يعيق عن التقدّم العلمي والتكنولوجي؟ الإسلام يدفع إلى طلب العلم والتزوُّد به. ومن قال إنَّ العلومَ الحديثة حكرٌ على الغرب؟ نعم عندما تمكّنت قوى الشرِّ من حيازة سلاح العلم والتقنية صارت تهدّد البشرية، وتصبُّ ويلاتها على الإنسانية، وتحتفل بالكوارث والحروب.

الإنسانُ يمكنه استعمال النار في الخير، ويمكنه

نحن لا ندّعي أنَّ الجريمة ستقتلع جذورها في ظلّ الحكومة الإسلامية؛ لأنّ واقع الحال يؤكّد ارتكاب الجرائم في ظلّ الحكومات الإسلامية، بل إنَّ وجود القصاص في الإسلام ﴿**ولكم في القصاص حياةٌ يا أُولي الألباب**﴾[١٩] يؤكّد وجود الجريمة، لكن ستبقى في أضيق نطاقها، ويبقى مرتكبوها موضع احتقارِ المجتمع وازدرائِه، غير أنَّ الجريمة في الغرب منتشرة على نطاقٍ واسع، والرذيلة لها نوادٍ وأسواق، وتُمارَسُ علنًا، ولا يوجد شيءٌ اسمُهُ العيب، والمعاشرة الجنسية غير المشروعة مشروعةٌ عندهم، تمارَس تحت نظر الأم والأب والأخوة، واستعمال المخدّرات منتشرٌ كالوباء، بل المجتمع الغربي ينظر لمن يحضر مجالس تناول الخمور، ولم يتناول منها شيئًا، أنَّه رجعيّ متخلّف، يؤمن بالأفكار البالية العتيقة.

ذلك لأنَّ الثقافة الغربية السائدة تُحِلُّ هذا السلوك،

حكمٌ في الشريعة الإسلامية. وتسعى العقيدة الإسلامية إلى استئصال التخلّف مع استغلال المعرفة استغلالاً كاملاً بشكلٍ يخدم أهدافها المتفقة مع قيمنا السامية نحو خير البشرية. غير مقلّدين للغرب، ويسعى المسلمون إلى احترام التطوّر المادّي، شريطة ألاّ نكون عبيد الآلة بل سادتها، ونحترم حسن الجوار ووشائج القربى، ونسعى لبناء مجتمعٍ مترابط، ونريد تغييرًا سلميًا بالأساليب المشروعة نحو الأفضل، ولا نتبنّى، ولا نبارك الأساليب السرية والإرهابية، بل عانى الإسلام من العمليات الإرهابية التي أدّت إلى اغتيال القادة والمفكّرين وسلب الحكم والاستئثار به.

والمسلمون يحترمون جميع الأنبياء، ويقرُّون بتعاليمهم، ولا يأخذون تعاليمهم من أصحاب النظريات، إذا لم تكن مستمدة من الإسلام: لأنّها تضليلية، ونحن – المسلمين – على قناعةٍ تامّة بأنّنا نستطيع تحقيق طموحنا إذا عقدنا العزم، وأخلصنا النيّة في العمل، فإنّ إخلاص النيّة في العمل أساس النجاح[٢٠]. ●

●●●

الحواشي

١ – The Waste - Makers : p. ٢١١.

٢ – من البيان الختامي للدورة (٢٥) لمنظمة الدول العربية للاقتصاد والعلوم الاجتماعية، الصادر في بغداد يوم ١١/ ٩/ ١٩٧٨م نقلاً عن مجلة العالم الإسلامي الصادرة في كراتشي، العدد الصادر يوم ١/ ١٠/ ١٩٧٨، تنظر مجلة الدعوة الإسلامية: ٧/٦١٠.

٣ – سورة القمر : ٤٩.

٤ – ينظر نهج البلاغة: ٥٣٣.

٥ – المصدر السابق : ٥٤٧.

٦ – ينظر القرآن محاولة لفهمٍ عصري: ١١١.

٧ – حضارة العرب في العصور الإسلامية الزاهرة: ٢٣٢.

٨ – مجلة الدعوة الإسلامية: ٢٩٧/٣، بحث بعنوان العلماء المسلمون واستخدامهم للطريقة العلمية.

٩ – تاريخ العلم : ٩٣.

١٠ – حضارة العرب في العصور الإسلامية الزاهرة: ٢٣٤.

١١ – تاريخ العلم : ٩٢.

١٢ – العلوم عند العرب : ١٥٩.

١٣ – تاريخ العلم : ٢٣٥، ومجلة كلية الدعوة: ٢٩٨.

١٤ – نهج البلاغة : ٣١٧.

١٥ – سورة العلق : ١ – ٥.

١٦ – سورة التين : ٤.

١٧ – سورة البلد : ١٠.

١٨ – سورة الشمس : ٧ – ١٠.

١٩ – سورة البقرة : ١٧٩.

٢٠ – للاستزادة يمكن الرجوع إلى كتاب: الإسلام في مواجهة الأزمة المعاصرة المنشور في مجلة الدعوة الإسلامية: ٧/ ٥٩٧ – ٦٢٩.

المصادر والمراجع

– القرآن الكريم.

– الإسلام في مواجهة الأزمة المعاصرة، لمريم جميلة، ترجمة الأستاذ عبد الحفيظ الزياني، مجلة كلية الدعوة الإسلامية، العدد ٧، طرابلس، ١٩٩٠م.

– تاريخ العلم، لجورج سارت ون، ترجمة إبراهيم بيّومي واخرين، دار المعارف بمصر، ١٩٦٣م.

– حضارة العرب في العصور الإسلامية الزاهرة، لمصطفى الرافعي، ط٢، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، بيروت ١٩٦٨.

– العلوم عند العرب، لقدري حافظ طوقان، القاهرة، ١٩٥٦م.

– القران : محاولة لفهم عصري، لمصطفى محمود، دار الشروق، بيروت، ١٩٧٣م.

– مجلة كلية الدعوة، العددان: ٣، ٧، طرابلس، ١٩٨٦، ١٩٩٠م.

– نهج البلاغة، للإمام علي (ع)، نشرة د. صبحي الصالح، مؤسسة دار الهجرة، قم ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

- Vance, Packard. The Waste. Makers. New York. ١٩٦١.

الأدب بين الوضوح والغموض

الأستاذ الدكتور/ وليد قصّاب
كلية عجمان
عجمان – الإمارات العربية المتحدة

إنَّ من خصائص أدبنا العربي الأصيل الوضوحَ. والوضوحُ معناه وصول الكلام إلى المتلقّي، وعدم انغلاقه دونه. والوضوح سمة من سمات الثقافة العربية، واللسان العربي. وإنَّ جميع المصطلحات الأدبية التي تحدَّثت - في تراثنا - عن جماليّات الكلام، وخصائص القول الإيجابية، مصطلحاتٌ تحمل معنى الوضوح والظهور.

إنَّ فنَّ القول يُسمَى «بلاغة»، والبلاغةُ من البلوغ والوصول، فالقول الفني الجميل قولٌ يبلغ المتلقّي، ويؤثّر فيه، ولو كان غامضًا مبهمًا لما بلغه، ولا وصل إليه، ولا أثّر فيه.

وإنَّ «الفصاحة»، وهي من صفات الألفاظ، وأحد عناصر البلاغة، تعني كذلك الإبانة. تقول العرب: أفصحَ الصبح، إذا أضاء. وأفصح اللبن، إذا انجلت رغوته فظهر. وفصح كذلك. وأفصحَ الأعجمي، إذا أبان بعد أن لم يكن يُفصح ويُبين.

وإنّ من أسماء البلاغة – وهي فن القول كما ذكرنا – «البيان»، وهو الظهور والوضوح والانكشاف.

وإنّ من خصائص العربية «الإعراب»، وهو يعني كذلك الإبانة والإفصاح، وأعرب عمّا في نفسه: أبان وأظهر. والإعرابُ – في مصطلح النحو – يوضّح المعاني، ويكشف عن وظائف الألفاظ، ودلالاتها في السياق.

إنّ هذه الأمثلة جميعها لتقفنا – بشكلٍ جليّ – على أنّ الوضوح خصيصة كبرى من خصائص الفكر العربي والثقافة العربية. وقد مضت كثير من قواعد النقد الأدبي، والبلاغة العربية، بعد ذلك،

ترسّخ مفهوم الوضوح والجلاء، فنفّرت البلاغة من وحشي الألفاظ وغرابتها، وهي تلك التي لا يظهر معناها، فيُحتاج في معرفته إلى أن يُنَقِّر عنها في كتب اللغة، كما نفّرت البلاغة من التعقيد بنوعيه: اللفظي، العائد إلى اختلال نظم الكلام، فلا يدري المتلقّي كيف يتوصّل منه إلى معناه، والمعنوي، وهو الذي يرجع إلى المعنى، فيكون انتقال الذهن من المعنى الأول إلى المعنى الثاني غير ظاهر.

ودُعي في التشبيه إلى المقاربة، وفي الاستعارة إلى مناسبة المستعار منه للمستعار له، والمُستقبح ما بَعُد من التشبيهات، وما اعتاص من الاستعارات كما كان الحال في بعض استعارات أبي تمّام والمتنبي وغيرهما(١).

ولو مضينا نستقصي ما في تراثنا الفكري من ملاحظات وآراء وأقوال تُشير إلى الوضوح، وتنفِّر من الغموض، لطال بنا الاستقصاء، وأخرجنا عن القصد.

وحسبُنا على رأس ما ذكرناه جميعًا ما وصف الله تعالى به كتابه العظيم، وهو القمّة الساحقة المعجزة للقول الفنّي الجميل، وأرفع نموذج أدبي عرفته البشرية، أو يمكن أن تعرفه؛ لقد وصف الله تعالى القرآن الكريم في أكثر من موضع بالوضوح والبيان. قال تعالى: ﴿**ألر تلك آيات الكتاب المبين**﴾(٢)، وقال عزّ اسمه: ﴿**تلك آيات الكتاب المبين**﴾(٣)، واقترن وصفه بالعربية والإبانة في قوله تعالى: ﴿**لسان الذي يُلحِدونَ إليه أعجمي وهذا لسانٌ عربيٌّ مبين**﴾(٤). ووُصِفَت آياتُهُ بأنّها مبيّنات: ﴿**ولقد أنزلنا إليكم آيات مبيّنات**﴾(٥)، وسُمِّيَت الآيات والبراهين والأدلّة بيّنات. قال تعالى: ﴿**وآتينا عيسى بن مريم البيّنات وأيّدناه بروح القدس**﴾(٦).

ووصف الله - عزّ وجلّ - القرآن بأنّه ميسّر للفهم والحفظ والاتّعاظ، فقال: ﴿**ولقد يسّرنا القرآن للذكر فهل من مدّكر**﴾(٧).

وعدَّ بعض العلماء من وجوه إعجاز القرآن الكريم «يُسر تناوله وسهولة حفظه وفهمه»(٨)، وأنّه قادرٌ على مخاطبة جميع فئات النّاس على اختلاف ثقافاتهم وعصورهم؛ إذ إنَّ معانيه مَصُوغَة «بحيث يصلح أن يُخاطب بها النّاس كلّهم على اختلاف مداركهم وثقافاتهم، وعلى تباعد أزمنتهم وبلدانهم، ومع تطوّر علومهم واكتشافاتهم»(٩).

مفهوم الوضوح

ولكنْ ما مفهوم الوضوح الذي هو سمةٌ عامّة من سمات الفكر العربي الإسلامي؟ وما صلته بمصطلحاتٍ كثيرة قد تلتبس به؟

إنَّ الوضوحَ لا يعني السطحيّة والابتذال كما قد يظنّ بعضهم، وهو لا يتنافى مع الإيحاء والإشارة واستخدام الرمز والأسطورة ولغة المجاز والتصوير، بل إنَّ الأصل في لغة الأدب عامّة، والشعر خاصّة، أنّها لغة تصويرية مجازيّة، تعتمد التخييل، وتقوم على التجسيد والتشخيص. قال الجاحظ(١٠): «إنّما الشعرُ صناعة، وضربٌ من النسج، وجنسٌ من التصوير»، وقال ابن سينا: «الشعر كلام مخيّل، مؤلف من أقوالٍ موزونة متساوية، وعند العرب مقفّاة(١١)، وقال ابن رشد: «والأقاويل الشعرية هي الأقاويل المخيّلة..»(١٢).

وقد أجمع النقّاد والبلاغيّون العرب على أنَّ التعبير المجازي أبلغ من التعبير الحقيقي، وأنَّ الكناية - ومن ضروبها الرمز - أبلغ من التصريح.

فالوضوح الذي وُصِفَ به الفكر العربي لا يعني السطحية والتعبير المباشر، وأداء المعنى بشكلٍ مبتذل رخيص، أو تقريره في الذهن تقريرًا

ساذجًا كما تقرّر الأقوال العادية في لغة الخطاب اليومي. إنَّ الوضوح الذي هو من صفات البيان العربي ليس شيئًا من ذلك، ولكنّه يعني في مفهومه العام بلوغَ النصّ المتلقّي ووصوله إليه؛ لأنَّ من غايات اللغة - سواءٌ أكانت عادية أم أدبية - الاتصال والإفهام.

ولكنَّ القول الأدبي - في طبيعته - لا يصل بسهولة، ولا يُسلم قياده من أول سانحة؛ لأنّ لغته، في أصلها، شفّافة كثيفة؛ إذ هي تُستعمل فيه بشكل طريف جديد، وهي تكتسي بكثيرٍ من الظلال والإيحاءات، ممّا يجعل التعامل مع النصّ الأدبي - والشعري خاصّةً - تعاملاً غير ميسور للجميع، وهو يحتاج إلى غوص وتأمّل، وإعمال فكر، وإيقاظ خاطر، مرفودًا ذلك كلّه باستعدادٍ ثقافي، وذوقٍ نقدي، وملكة مدرّبة مصقولة.

إنَّ لغة الأدب تتسم بالعمق والشفافية والصعوبة إذا قيست باللغة العادية. وإذا افتقدت هذه الشفافية، فصارت تقريرية مبتذلة، أو مطروحة سهلة، لم تُعَدّ نماذجها من الأدب الجيّد المعتبر.

الغموض في التراث العربي

ولكنَّ مصطلح الغموض معروفٌ في تراثنا العربي كذلك، أشار إليه بعضهم، وإذا كان عددٌ من نقّادنا القدماء قد تحدَّث عن ضربٍ من الغموض في الشعر فإنّما كان يقصد به - في تقديرنا - الإشارة إلى طبيعة التعامل مع هذا الفن، والتذكير بملامحه الفنية المميّزة. قال أبو إسحاق الصابي في مواطن التفريق بين الشعر والنثر: «وأفخر الشعر ما غمُضَ، فلم يعلمك غرضه إلاّ بعد مماطلةٍ منه»(١٣).

وعلى العموم، لا يقصد بكلمة الغموض التي ترد في تراثنا القديم انغلاق المعنى، وعدم الاتصال مع النصّ، وإنّما تردُ بمعنى الغوص وطول التأمّل للوصول إلى الغاية المطلوبة. إنَّ صفة هذا الغموض وأسبابه، في هذه الحالة، إيجابية فنيّة، وهي لا تمنع من وصوله إلى المتلقّي الدّرب. ويتضح ذلك من كلام ابن أبي الحديد بقوله: «وكلّما كانت معاني الكلام أكثر، ومدلولات ألفاظه أتمّ، كان أحسن. ولذلك قيل: خيرُ الكلام ما قلَّ ودلّ...؛ لأنَّ المعاني إذا كثرت، وكانت الألفاظ تفي بالتعبير عنها، احتيج بالضرورة إلى أن يكون الشعر متضمِّنًا ضروبًا من الإشارة، وأنواعًا من الإيماءات والتشبيهات، فكان غموض كما قال البحتري:

والشعر لمحٌ تكفي إشارته

وليس بالهذر طوّلت خطبه»

ثمَّ قال: «لسنا نعني بالغموض أن يكون كأشكال إقليدس والمجسطي والكلام في الجزء، بل أن يكون بحيث إذا ورد على الأذهان بلغت منه معاني غير مبتذلة، وحكمًا غير مطروقة».

وقد أشار إليه عبد القاهر الجرجاني عندما ذكر أنَّ القارىء يأنسُ ويفرح إذا استطاع، بعد جهد، أن يحصل على معنى يستحق هذا الجهد الذي بذله، وإلاّ كان «كالغائص في البحر يحتمل المشقّة العظيمة، ويخاطر بالروح، ثمَّ يخرج بالخرز...»(١٤). وقد أرجع حازم القرطاجني أسباب الغموض في الكلام - الإيجابي منه والسلبي - إلى وجوهٍ ثلاثة، يتعلّق بعضها بالمعاني، ويتعلّق بعضها بالألفاظ، ويتعلّق بعضها بهما معًا. فممّا يتعلّق بالمعاني مثلاً: دقّة المعنى المعبَّر عنه، وتشعّب المعنى، والتضمين والإحالة، واختلاف جزئيات الصورة عمّا ألفته المدارك والأفهام واحتمالية المعنى...(١٥).

فالغموض الإيجابي إذا من طبيعة الشعر، وهو

لا يتنافى مع الوضوح أصلاً؛ لأنَّ القراءة المتأنّية الواعية تبدّده. وقد لخّص بعضهم سمات الغموض البنّاء، فرأى أنّها راجعة إلى المدلول لا إلى الدالّ، وأنّه يتبدّد بمفعول القراءة، ولا سيّما بتعدّد القراءات، وأنّه تتعذّر ترجمة الكلام الذي يكون قوامه الغموض مع الوفاء بمختلف معانيه، وأنّه لا يحطّم المنطق ولا اللغة في قواعدها، لا تقاليد النظم فيما عُرِفَ منها، وألاّ يجتمع مع غموض سلبي في نصٍّ واحد(١٦).

ومن المؤكّد - كما هو واضح - أنَّ الغموض بهذا المفهوم، الذي يرد الحديث عنه في تراثنا، لا يتنافى مع الوضوح والبيان؛ لأنَّ ثمرته الوصول والاتّصال، وليس الانقطاع والحجب.

إنّه - إن أحببنا ألاّ نماري في المصطلحات، وأن نسمّيه غموضًا - غموضٌ سببه عمق المعنى، أو طرافة التجربة، أو جدّة الصور والأفكار وبكارتها، أو استعمال اللغة بشكل إيحائي إيمائي موجز، يكتفي بالرمز بدلاً من التصريح، واللمح بدلاً من التقرير والتطويل. وهي جميعًا وجوه إيجابية، لا تتنافى مع الوضوح: لأنّها تتبدّد بالقراءة الواعية، والفهم العميق، وبشيء قليل أو كثير من التأمّل والنظر، ثم يؤول الأمر إلى الجلاء والانكشاف: لأنَّ علاقات اللغة مستعملة أصلاً بشكل منطقي مترابط، والمعاني تحكمها ضوابط العقل والوعي.

ولكنَّ الغموض المتفشّي في أدبنا المعاصر، والذي يعدّه قومٌ من النقّاد معلمًا من معالم الحداثة، وسمة بارزة من سماتها المميّزة، هو على غير هذا المفهوم، إنّه غموض قطع الصلة بين الأدب والمتلقّي: إذ تحوّلت فيه النصوص إلى طلاسم وأحاج، لا تفصح ولا تبين، نصوصٌ لا قدرة للمنشئ نفسه على فهمها.

وهو عندئذٍ مفهومٌ نقدي هجين على ثقافتنا العربية الإسلامية، التي هي ثقافة الوضوح والاتصال والغاية، ويتنافى مع طبيعة الأدب الأصيل.

الغموض في الشعر العربي الحديث

يشكّل الغموض في الأدب العربي الحديث: شعرًا، ونثرًا، ملمحًا بارزًا من ملامح هذا الأدب، وهو ظاهرٌ متجلٍّ في جميع فنونه وأشكاله، ولكنه - في حقيقة الأمر - أظهر ما يكون في الشعر.

وإذا كان الشعر - هو في الأصل - أغمض من النثر، وتراثنا العربي الأصيل أشار - كما رأيت - إلى هذه الظاهرة فيه، فإنَّ هذا الغموض في الشعر الحديث يجاوز كلَّ حدّ، وهو يخرج عن الأصالة والفنيّة، ويغرق في بحر التبعيّة للآخر في نوعٍ من ثقافته غير الأصيلة كذلك.

إنَّ الغموض الذي يُتَحَدَّثُ عنه الآن في الأدب الحديث، ويُعَدّ من ملامح الحداثة الكبرى، هو ثمرة من ثمرات الثقافة الغربية المعقّدة. يقول إليوت متحدّثًا عن الحضارة الغربية، وما قادت إليه من غموض في الأدب عامّةً والشعر خاصّةً: «إنَّ حضارتنا غايةٌ في التعقيد والتنوّع، وهذا التنوّع وذلك التعقيد في تأثيرهما في مشاعرنا المرهفة لا بُدَّ أن يُنتجا نتائج معقّدة متنوّعة، ولا بُدَّ أن يصبح الشاعر أكثر تركيزًا وإيماءً، وأقل اتّباعًا للطريق المباشر، حتى لقد يصيب اللغةَ منه بعضُ الأذى وهو يُحاول أن يعبِّرَ عن نفسه(١٧).

وكانت هنالك مدارس معيّنة، قادت موجة الغموض، ورفعت لواءه: كالرمزية، والسوريالية، ومدارس العبثية واللاوعي. وشكّلت السوريالية خاصّةً، في الأدب الحديث، مشكلة الغموض في أجلى صوره، فهي أدبٌ يهدف إلى الهرب من الواقع، ونسيج عالم يعوّضُ - في زعمهم - عن نقص العالم الواقعي. وشعر هؤلاء القوم هو شعر

الهواجس وأضغاث الأحلام والهلوسات الصادرة عن اختلال الحواس بسبب الانكفاء على العقل الباطن، وهي هلوسة لا يضبطها ضابط، ولا تخضع لمنطق؛ لأنَّ المنطق والعقل والضبط أعداء السوريالية، وهي ما قامت إلاّ لتحطيمها. إنَّ الكلمات عند هؤلاء القوم تفقد معانيها ومضامينها المألوفة؛ إذ تنفصل عن العالم الذي نشأت فيه، وتسبح في عالمٍ زئبقي رجراج خاصّ بها.

إنَّ كثيرًا من نماذج الأدب العربي الحديث التي تأثّرت بهذه الأفكار المرضية، واغترفت من مائها الآسن، قد سقطت في حمأة هذا الغموض المقيت، الذي حملته هذه المدارس، فتشكّلت موجة كاسحة من التشويش والعزلة والهروب من الواقع، وهدم المنطق، وتحطيم اللغة، وغسل الألفاظ من دلالتها المعنوية المعهودة، ممّا أنتج هلوسات لا يفهمها أحد، ولا كتّابها أنفسهم. وسَوَّغ – للأسف الشديد – ذلك كلَّه قومٌ من الأدباء والنُّقّاد تحت شعار أنَّ الغموض هو من معالم الحداثة في الأدب.

وكانوا يفيئون في تسويغ هذا الغموض الكريه، وفي الدفاع عنه، إلى ذوق طائفةٍ من أُدباء الغرب، ممّن فسدت فطرهم الإنسانية التي فطرهم الله عليها.

نبتت نابتة الغموض إذًا في أدبنا العربي المعاصر، وأصبح سمةً من سمات النصوص الحديثة أو الحداثيّة، ومضى فرسان هذه البدعة الجديدة يهوّنون من شأن الاتصال بالمتلقّي، ويُسفِّهون الوضوح، وينظرون إليه على أنّه تخلُّفٌ في الذوق، ورجعة في الفكر، وانتكاسة في الفنّ، وهو عندهم يُضَادّ الحديث ويصادمه.

ورحت تسمع في هذا السياق أقوالاً عجبًا. قال أحدهم: «الغموض يكاد يكون سمة النصوص الباقية لا الزائلة..»(١٨).

وقال – في السياق نفسه – جبرا إبراهيم جبرا: «الوضوح ليس حداثيًّا، وإنّما الحديث الذي يعي أنْ ليس ثمّة شيء واضح مُنْجَز أو بسيط. والشاعر الذي يُحدِّد المفاهيم بوضوح وبساطة – في نظر الحداثي – يقوم بعملية إغلاق لإمكانية التفسير والإيحاء والإشعاع، على نحوِ ما نرى لدى شوقي، وحافظ، والزّهاوي، والرصافي(١٩).

ويتحدّث عبدالله الغذامي عن لغة الشعر، ويُشير إلى وظيفتها، فيستبعد من هذه الوظيفة الاتصال – الذي هو ثمرة من ثمرات الوضوح، ويقصر هذه الوظيفة على الإيحاء وحده.

يقول – على طريقة الرمزيين –: «وبذلك تكون اللغة في الشعر وسيلةً للإيحاء، وليست لنقل معانٍ محدّدة...»(٢٠).

وأضحى – في ظلّ سيادة أمثال هذه المفاهيم – من السخف أن يسأل سائلٌ عن معنى هذا النصّ أو ذاك، أو الرسالة التي يريد أن يقدّمها، أو التجربة التي يريد عرضها، لم تعد هذه كلّها أشياء ذات بال، بل لم يعد إدراك مرامي النصّ ورموزه ممّا ينبغي أن يُعْنَى به الناقد، ولو حاول مثل هذه المحاولة فإنَّ عشرات من أقوال الحداثيين ستوقفه عند حدّه، وستشعره أنّه ارتكب حماقةً غير هيّنة.

سيقول واحدٌ مثل أدونيس: «ليس من الضروري، لكي نستمتع بالشعر، أن ندرك معناه إدراكًا شاملاً، بل لعلَّ مثل هذا الإدراك يفقدنا هذه المتعة؛ وذلك أنَّ الغموض هو قِوام الرغبة بالمعرفة، ولذلك هو قوام الشعر..»(٢١).

وسيقول له كذلك: «إنَّ القارئ الحقيقيَّ كالشاعر الحقيقي، لا يُعْنى بموضوع القصيدة، وإنّما يُعنى بحضورها أمامه كشكلٍ تعبيري.. وعليه أن يتوقف عن طرح السؤال القديم: ما معنى هذه القصيدة؟ وما موضوعها؟ لكي يسأل السؤال

الجديد: ماذا تطرح عليَّ هذه القصيدة من الأسئلة؟ ماذا تفتح عليَّ من آفاق.»[٢٢].

ومضى أحدهم يفلسف هذا الأمر أكثر فيقول: إنَّ القصيدة الحديثة كالنهر، «والنهر كالقصيدة، يلبس الأقنعة. والنهر كالقصيدة يمكننا أن نتحدّث عن دلالته حتى أبعد حدود الكلام، ولكن ما معنى النهر؟ النهر يكون، ولكنّه لا يعني، فالمعنى في كيانه، وكذلك القصيدة، فعندما تطفح الدلالة ينحسر المعنى..»[٢٣].

وبدا - كما ذكرنا - سعي الناقد إلى فهم القصيدة الحديثة، أو السؤال عن معانيها من الدرس المنظور إليه بعين الريبة، وقد يوقعه تحت طائلة الاضطرار إلى الاعتذار والتنصُّل.

يقول عبدالله الغذامي، بين يدي تعامله مع قصيدة صلاح عبد الصبور «الخروج»: «والذي أرجوه هو ألاّ يتبادر إلى الذهن أنّني أسعى لشرح القصيدة: فهذا ليس هدفًا لي، فأنا أومن أنَّ القصيدة الجيّدة لا تسمح بشرح واحدٍ لها، بل تتعدّد شروحُها بعدد قُرَّائها..»[٢٤].

وبصرف النظر عمّا في هذا الكلام من مبالغة - على طريقة التفكيكيين - في تعدّد قراءات النصّ الواحد، حتى يجعلها بعضهم غير متناهية؛ فإنّنا نؤمن كذلك بغنى القصيدة الجيّدة، وتعدّد دلالاتها، إلاّ أنَّ ذلك لا يجعل محاولة تقديم شرحٍ لها أمرًا يُؤاخذ عليه الناقد، ويحتاج إلى تقديم اعتذارٍ حارّ على هذا النحو.

الحداثة تروج للغموض

راح الغموض يغزو الأدب العربي الحديث عامّةً، والشعر منه على وجه الخصوص، وتعاونت طائفةٌ من نُقّاد الحداثة، وشعرائها على الترويج لهذه الظاهرة الجديدة، وعلى التشجيع عليها، وعَدّها فتحًا جديدًا في عالم الشعر.

واستمع إلى شاعرٍ مثل محمود درويش، وهو يتباهى بالغموض، وتأخذه الحماسة حتى ليُسمّي الوضوح جريمة.

لن تفهموني دون معجزةٍ
لأنَّ لغاتكم مفهومة
إنَّ الوضوحَ جريمةْ[٢٥]

ويقول في قصيدةٍ أخرى عنوانُها: «طوبى لشيءٍ لم يصل»، وهو عنوانٌ يدلُّ وحدَهُ على توجّه القصيدة.

طوبى لشيءٍ غامضٍ
طوبى لشيءٍ لم يصلْ[٢٦]

ومن المفارقة المضحكة أنَّ الشاعرَ الحريص على تغليف الفكرة وعدم إيصالها لم يفلح في ذلك، وكانت واضحة على الرغم منه. أتراه ارتكب الجريمة التي يحذّر منها؟

وبسبب هذا الغموض المقيت الذي شجّعت عليه طائفةٌ من شعراء الحداثة ونقّادها كما رأيت، قام جدارٌ صفيق بين هذا الشعر وبين المتلقّي، وراح يشتكي منه بعض الحداثيين أنفسهم، يقول بلند الحيدري: «الشعر العربي عرف الغموض، ولكنه ليس هذا الغموض الذي يقول به الحداثيون اليوم.. هذا الغموض الذي نراه اليوم غموضٌ تافه، هذيان، نفخ على زجاجٍ بارد..»[٢٧].

وإذا كان لا بُدَّ من شاهدٍ ندلِّلُ به على هذه الظاهرة، فليكن لشاعرٍ معروف مشهور حتى لا يحتجَّ علينا أصحاب الحداثة بأنّنا نختار للمغمورين الذين لا يمثّلون الحداثة تمثيلاً دقيقًا.

يقول محمد عفيفي مطر من قصيدة طويلة عنوانُها «قراءة»:

والليل مركبة الأبنوس على اليم أشرعة النخل

منقوشةٌ بمناديل من ظلل البرق...

لي امرأة وسرير المسافة بين الينابيع.. لي امرأة..

فوق أطباقها ثمر يتكسّر:

تفاحة العهد والانكشاف المفاجيء

خبز الشعير المغمس بالصحو

لي امرأة.. زمني درج تتهادى عليه إلى أول النهار..

قلبي مخاضتها المطمئنة عشبًا وحصباء بين الفراتين والنيل..

والليل مركبة الأبنوس على اليم

ثمَّ قال:

في ضفّتين من الحلم ينشق لي أفقٌ

وسُهيل يطلُّ ويترك شارته في المياه العميقة

رجرجة الماء مكتوبة والمياه القراءة

دائرة الرمل تكتب فيها الرياح نبوءتها وتخطُّ طوالعها

زمن ملكي يجيء وآخر يخضر من مائه وتد الخيمة

الرمل فاتحة للقراءة

ثمَّ قال:

والصّعاليك من أصدقائي يقيمون طقس القصيد

والدرث.. فانتظري أيّتها المدن البدوية وانفتحي للصعاليك والبشر..

هذه هي الشمس مخبوءة.. زمني أفق يتقوّس بين الفراتين والنيل.. إلخ[٢٨].

وأترك القصيدة بين يدي المتلقّي من غير تعليق، ينظر ماذا تحمل إليه من المعاني والدلالات؟ وهذه القصيدة واحدة من آلاف النماذج.

وليسوِّغ الاتجاه الحداثي عجزه عن الوصول إلى المتلقّي: مضى يحمّله المسؤولية متّهمًا إيّاه بعدم المقدرة على استيعاب تجارب الشعراء الجدد، وأنّه غير مؤهّل للتعامل معها.

إنَّ الجماهير العربية التي عجزت عن فهم شعر أدونيس هي عنده أمية غير ثورية[٢٩]، لمّا ترتقِ بعدُ إلى مستوى هذا الشعر الحديث، الذي من سماته المُفْتَخَر بها عنده «ذلك التنافر بين الشاعر والقارىء..»[٣٠].

وما أكثر ما استُغِلّت في هذا السّياق تلك المحاورة الطريفة التي دارت ذات مرّة بين أبي تمّام الطائي وبين ناقديه أبي سعيد الضرير وأبي العميثل اللذين عابا قوله:

هنّ عوادي يوسفٍ وصواحبُه

فعزمًا فقدمًا أدرك النجْحَ طالبُهْ

لأنَّ المعنى قد غمض عليهما، وقالا له: لم تقول ما لا يُفْهم؟ فأجابهما إجابته الشهيرة: ولمَ لا تفهمان ما يُقال[٣١]؟

إنَّ عبارة أبي تمّام دعوة للمتلقّي أن يرتقي إلى مستوى الشاعر، وأن يبذل جهدًا في فهم عمله، وأن يكون غوّاصًا ماهرًا وراءه، وهذا مطلب حقٌّ لا ريب فيه، ولكنَّ ذلك مشروطٌ بكون غموض النصّ الأدبي من النوع الإيجابي على نحو ما ذكرنا، وهو ما كان عليه غموض أبي تمّام والمتنبي وغيرهما، ممّا هو واردٌ في غموض التراث على نحو ما بيّنا، وليس هذا من قبيل الغموض السلبي الذي يحفل به ما لا حصر له من نصوص الحداثيين اليوم.

وراح الشاعر الحديث - بتعبير أحد الدارسين - يتعالى على المتلقّي وينفيه «من معادلة العمل الفنّي: ليصير النتاج الشعري نتاجا في ذاته

ولـذاتـه، لا وجـود لـلآخـر. الأنـا وحـدهـا هـي الموجودة، هي العالم...»(٣٢).

وبدا هذا التعالي، وهذا النفي مقصودين، معمودًا إليهما عمدًا؛ إذ راح بعض الحداثيين «يتطيّرون من أيِّ تواصل، حدث أو يحدث، بين الشعر والشعراء والقضية، ويريدون لهذا التواصل – شبه المقطوع – أن لا يعود أبدًا، حفاظًا على نقاء الشعر وصفائه ونظافته؛ أي عدم تلوّثه بما يجري على الأرض. فلكي نظل في الشعر – كما يقول أحدهم – لا مفرّ للشاعر، ولشعره تحديدًا، أن يظلَّ خارج العلاقات الاجتماعية، خارج الصراع، وبدون توقّف»(٣٣).

وعلى أنَّ انعدام التواصل بين الشعر الحديث والمتلقّي العربي، الذي يحتجّ أصحاب الحداثة – في غمرة الدفاع الباطل عن قضية خاسرة – بقزامته وجهله، لم تقتصر على المتلقّي العادي، بل عمّت المتخصّصين والأدباء، وبعض رادة الحداثة أنفسهم. واستمع إلى أستاذ جامعي لامع، وناقد مرموق، لا يُغمط علمه وأثَرُه، وهو الدكتور عبد القادر القط، يقول: «أعتقد أنَّ التيار الجديد الذي يطلقون عليه مصطلح «الحداثة» سينحسر، ذلك أنَّ الشعراء سيدركون أنَّ صلتهم بالمتلقّي توشك أن تنقطع تمامًا...»(٣٤).

واستمع كذلك إلى الشاعر بلند الحيدري – وهو من كبار شعراء هذا التيّار – يقول عن أدونيس، لا عن شاعر من شعراء هذه الأيّام، «أنا لا أفهم أدونيس، وهو أقرب أصدقائي، وأصدق أصدقائي، أعرف كل دخائل حياة أدونيس، لكن ما عُدتُ أفهم قصيدته. يجب أن نجد العلاقة التي تؤكّد عدم الانفصال ما بين المتلقّي وبين المبدع...». ثمّ يقول عنه: «يعتزُّ بأنَّ الآخر لا يفهمها – قصيدته – ويلتذُّ بأنَّ هذا الآخر ربّما جاهل، أو قاصر عن استيعاب تجربته...»(٣٥).

ويقول عنه في موضع آخر: «مهّد أدونيس لهذا الاغتراب، فصار المرء لا يعرف ماذا يريد الشاعر أن يقول»(٣٦).

وهكذا قطع الغموض المقيت – الذي دعت إليه الحداثة – الأدب عن أداء رسالته: إذ تحوّل إلى طلاسم، بل آلَ – على حدِّ تعبير أحد الحداثيين أنفسهم – «إلى هلوسات لا تعرف لها رأسًا من ذيل، ولا ذيلاً من رأس؛ لأنّها بكلِّ بساطةٍ لا ذيلَ لها ولا رأس»(٣٧). وانقطع التواصل بينه وبين المتلقّي العربي، عاشِق الشعر الأوّل: إذ راح الشاعر الحديث يكتب لنفسه، لا لأداء رسالة، أو التعبير عن قضية؛ إذ «لا وظيفة للإبداع إلاّ الإبداع»(٣٨) كما يقول أدونيس، والقصيدة «ليس لها هاجسٌ سوى وجودها الذاتي»(٣٩) كما يقول جابر عصفور: «والأدب، عملية إبداع جمالي من منشئه، وهو عملية تذوّق جمالي من المتلقّي، وهدفه ليس نفعيًّا بل جماليًّا» كما يقول عبدالله الغذامي(٤٠).

ونُفي المتلقّي من الحسبان، ونُسبَ إلى العجز والجهل والأميّة، مهما كان موقعه الثقافي: ناقدًا، أو أُستاذًا جامعيًّا، أو أديبًا، أو شاعرًا حديثًا، فهؤلاء جميعًا جهلة أقزام ما عجزوا عن الولوج إلى عالم الشعر.

إنَّ تعليل إليوت الذي مرَّ معنا لغموض الأدب الغربيّ الحديث بأنّه ثمرة تعقّد الحضارة التي أنتجته، إن كان يصدق على هذا الأدب، فإنّه لا يصدق على أدبنا، وإذا افترضنا – جدلاً – أنَّ الحياة المعاصرة قد تعقّدت، وانبهمت فيها القضايا والأمور: فإنَّ وظيفة الكاتب الأصيل أن يضيء شمعةً في هذا النفق المظلم، لا أن يزيده ظلامًا وعمى، وأن يعين المتلقّي على فهم هذه الحياة، وتعرّف أسرارها بوعي وبصيرة: لكي يستطيع أن يحيا على سطحها بطمأنينة أكثر.

إنّ أدب اليوم الذي أسرف على نفسه في

الهروب إلى الرموز والأساطير، قد عمّى على بصيرة المتلقّي، وملأ عقله بالغموض والطلاسم، وطمس أمامه أيَّ بصيص ضوءٍ يلوح هنا أو هناك، بحجّة تعقّد الحياة ولا معقوليتها.

إنَّ كلَّ أدبٍ هو انتقاء، هو إعادة صياغة للأشياء صياغة جديدة خاصّة، وإنَّ الأديب الأصيل الجدير بحمل رسالة القلم، ليحرص في هذا الانتقاء على ما فيه الخير والصلاح، على ما يحمل الطمأنينة للإنسان. وهو إذ يتفيأ هذه الرسالة النبيلة لا بُدَّ أن يكونَ قادرًا على بلوغ المتلقّي، بأسلوبٍ فنّي مؤثّر، تُستعمل فيه أرقى تقانات التعبير الأدبي على ألاّ ينحجب عنه، أو تنسدل عليه دونه أستار العتمة والضباب، أن تكون ثمرة هذا النصّ الذي يقرؤه أن يصل إليه، وأن يقول شيئًا، وإن كلّفه ذلك جهدًا، أو غاصَ وراءَه كما يغوص السبّاح وراء درّةٍ ثمينة، كما يقول الجرجاني.

إنَّ الوضوح – بالمفهوم الذي قدّمناه – هو من سمات أيّ أدبٍ هادفٍ جادّ، من سمات أيّ أدبٍ متميّز صاحب رسالة، وأمّا الغموض – بالمفهوم السلبي الذي تحدّثنا عنه – فهو مَثْلَبَة في الأدب، وليس ميزة ولا حسنة، وهو علامة ضعف هذا الأدب وانحطاطه، ومن أولى هذه المثالب وأفدحها أنّه يقطع صلته بالمتلقّي، ويهدر رسالة الكلمة، وغائيّة الفنّ. ●

●●●

الحواشي

١ – انظر كتابنا (قضية عمود الشعر في النقد العربي): ١٥٤، ١٧٩، ٢١٠.
٢ – يوسف : ١.
٣ – الشعراء : ٢.
٤ – النحل : ١٠٣.
٥ – النور : ٣٤.
٦ – البقرة : ٨٧.
٧ – القمر : ١٧.
٨ – انظر الإتقان في علوم القرآن: ١٠١٤ وما بعدها.
٩ – من روائع القرآن: ١١٤.
١٠ – الحيوان : ١٣١/٣.
١١ – فن الشعر (من كتاب الشفا): ١٦١.
١٢ – تلخيص كتاب أرسطو في الشعر لابن رشد: ٥٧.
١٣ – المثل السائر: ٤١٤/٢.
١٤ – أسرار البلاغة: ١٣٠.
١٥ – منهاج البلغاء: ١٧٢ – ١٧٣، وما بعد.
١٦ – محمد الهادي الطرابلسي، مجلة فصول مج٤/ ع٤/ (١٩٨٤م): ٣٤.
١٧ – نقلا عن كتاب (عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث): ٣٣.
١٨ – مجلة فصول: مج٤/ ع٣ (سنة ١٩٨٤): ١٧٦.
١٩ – المصدر السابق، مج٤/ ع٤ (سنة ١٩٨٤): ١٣.
٢٠ – المصدر السابق: ٩٧.
٢١ – زمن الشعر لأدونيس: ٢١.
٢٢ – انظر كتاب (الأصالة والحداثة) لعبد الحميد جيدة: ٢٨٢.
٢٣ – مجلة فصول، مج٤/ ع٣: ١٧٥.
٢٤ – مجلة فصول، مج٤/ ع٤: ٤٢.
٢٥ – ديوانه، محاولة رقم (٧): ٤٨١.
٢٦ – المصدر السابق: ٥٠٦.
٢٧ – لقاء معه في مجلة المنتدى (١ أكتوبر ١٩٩٢م).
٢٨ – نشرت القصيدة في مجلة الهلال، عدد فبراير: ١٩٧٧م.
٢٩ – انظر كتاب الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر: ٢٣.
٣٠ – قضايا وشهادات (الحداثة: ٢): ٢٠٨.
٣١ – الموازنة للآمدي: ١٩/٢، وانظر قضية عمود الشعر: ١٠٥.
٣٢ – قضايا وشهادات (الحداثة: ٢): ٢٠٨ – ٢٠٩.
٣٣ – المصدر السابق: ٢٠٩.
٣٤ – مجلة الناقد، ع ١٦ (تشرين الأول: ١٩٨٩): ٨٢.
٣٥ – لقاء له مع مجلة المنتدى، ع ١١١ (أكتوبر: ١٩٩٢م): ٦.
٣٦ – لقاء له مع جريدة الخليج (العدد ٥٠١٥) الاثنين ١٩٩٣/٢/١م.
٣٧ – الناقد، ع ١٤ (اب ١٩٨٩): ٨٢.
٣٨ – فصول: مج٤/ ع٤ (١٩٨٤م): ٢٠.
٣٩ – المصدر السابق: ٤٣.
٤٠ – المصدر السابق: ٩٧.

المصادر والمراجع

أولاً : الكتب

- **الإتقان في علوم القرآن**، للسيوطي، تقديم وتعليق الدكتور مصطفى البغا، دمشق، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- **الاتجاهات الجديدة في الشعر العربي المعاصر**، د. عبد الحميد جيدة، مؤسسة نوفل، بيروت، ١٩٨١م.
- **أسرار البلاغة**، لعبد القاهر الجرجاني، ط. المراغي، مصر.
- **الأصالة والحداثة**، د. عبد الحميد جيدة، دار الشمال، طرابلس - لبنان، ١٩٨٥م.
- **تلخيص كتاب أرسطو في الشعر**، لابن رشد، تح. د. محمد سليم سالم، مصر.
- **الحيوان**، للجاحظ، تح. عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٣٨م.
- **زمن الشعر**، لأدونيس، دار العودة، بيروت، ١٩٧٨م.
- **عبد الوهاب البياتي والشعر العراقي الحديث**، د. إحسان عبّاس، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٥م.
- **قضايا وشهادات**، دار عيبال، قبرص، ١٩٩٠م.
- **قضية عمود الشعر في النقد العربي القديم**، د. وليد قصّاب، ط١، دار العلوم، الرياض.
- **محاولة رقم (٧)**، لمحمود درويش، دار العودة، بيروت، ١٩٨٩م.
- **من روائع القرآن**، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق.
- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، لحازم القرطاجني، تح. محمد الحبيب بن الخوجة، تونس، ١٩٦٦م.
- **الموازنة بين الطائيين**، للآمدي، تح. سيّد صقر، دار المعارف، مصر، ١٩٦٥م.

ثانيًا : الصحف والمجلات

- جريدة الخليج : الإمارات.
- فصول (مجلة النقد الأدبي)، القاهرة.
- المنتدى، مجلة تصدر في الإمارات.
- الناقد، مجلة تصدر في لندن.
- مجلة الهلال المصرية.

شاعرية ابن الرومي
بين النقد القديم والحديث

الدكتور/ محمد الحجوي

كلية الآداب

القنيطرة – المغرب



من الحق أن يُقال إنَّه لم تخل أمّة ما من العباقرة والعظماء على امتداد تاريخ الإنسانية، لكنّ الأمّة العربية والإسلامية وهبها الله من هؤلاء الرجال ما قلّ نظيره في أممٍ أخرى، وهذا التفرّد يبدو في جميع ميادين المعرفة، سواء كانت علومًا عقلية ذات طابع تجريدي أو علومًا إنسانية. والشاعر ابن الرومي من هؤلاء النبغاء، الذين أنجبتهم الحضارة والثقافة والفكر العربي والإسلامي، وإذا كان هذا الشاعر ينتمي لغير أصول عربية من جهة أبيه وأمّه، وهو القائل :

ونحن بني اليونان لنا حجى
ومجد وعيدان صلاب المعاجم

وقال أيضًا :

كيف أغضي على الدنيّة والفر
س خؤولي والروم أعمامي

فإنّ الثقافة والبيئة والمحيط العربي والإسلامي هي التي جعلت منه شاعرًا متميّزًا في الأدب العربي والأدب الإنساني عامّة. لقد كان ابن الرومي من الشعراء القلائل، الذين اجتمعت فيهم خصائص الشاعرية بكلّ مقاييسها، فهو البارع في توليد المعاني واختراعها، والغوص على النادر منها، وهو المتميّز بدقّة التصوير وطرافة التشبيه، وهو المعروف من بين شعراء العربية بطول النفس واستقصاء المعاني. وقد أعانه على ذلك ذكاء حادّ، وقريحة جيّاشة، وطبع

صادق، وإحساس متيقّظ للحياة ومباهجها، ولجمال الطبيعة وسحرها.

وعلى الرغم من توافر هذه الخصائص والسمات الطبيعية في ابن الرومي إلاّ أنّه لم يقعد عن الطلب وبذل الجهد في تحصيل علوم اللغة العربية والآداب والفلسفة طيلة حياته:

إن امرءًا رفض المكاسب واغتذى
يتعلّم الآداب حتى أحكما

هذه الخصائص الطبيعية والمكتسبة جعلت منه شاعرًا فريدًا في أدبنا العربي.

قال العقّاد في بيان هذه السمات: إنّه «الشاعر من فرعه إلى قدمه، والشاعر في جيّده ورديئه، والشاعر فيما يحتفل به، وفيما يلقيه على عواهنه»(١).

مثل هذه الشاعرية لا يمكن للنقدين القديم والحديث أن يهملا الإشارة إلى خصائصها، وإلى العوامل الطبيعية التي أثّرت فيها حتى جعلت منه شاعرًا من فرعه إلى قدمه.

هذا الشاعر المتميز لم ينل ما يستحقه من الشهرة والعناية في عصره، مثل الشعراء الذين كانوا في مكانته، كأبي تمّام والبحتري والمتنبي، والسبب في ذلك يعود إلى ظروفه وأحواله النفسية، وما نتج عن ذلك من اضطرابات في حياته الاجتماعية. أمّا قدراته الإبداعية والفنية فقد كانت توفّر له الشهرة والمكانة اللائقة به مثل الشعراء الآخرين، ولا يضطر للتبرّم والشكوى وحسد الناس على ما هم فيه من نعمةٍ وتمتّع بملذّات الحياة:

أتراني دون الألى بلغوا الآ
مال من شرطةٍ ومن كتّاب؟

وتجار مثل البهائم فازوا
بالمنى في النفوس والأحباب(٢)

هذا الوضع الاجتماعي كان له تأثيرٌ كبير في حالته النفسية، فأفرط في التطيّر وسوء الظنّ بالنّاس، وتوالت عليه الكوارث في حياته. لقد فقد أولاده وزوجته وأخاه، وتنكّر له من كان يعدّهم أصحابًا وعونًا له في الحياة. وقد كان من الممكن أن يكون هذا الوضع عامل إشفاق، إلاّ أنّ بعض النّاس من حسّاده خاصّةً أصبحوا ينسبون إليه كلّ شؤم، ويشهرون به في ذلك، حتى تتجنّبه القلّة التي كانت تعطف عليه خوفًا من شؤمه، قال:

ولقد خفت والبريء ملقًّى
كلّ ذنبٍ برأسه معصوب

أن يقول الوشاة بي، إنّ شؤمي
قاد هذا الشخوص، والإفك حوب(٣)

ثمّ كانت أهاجيه التي يقذع فيها بمعانٍ لا يبليها الدهر من الأسباب التي دفعت النّاس إلى الابتعاد عنه خوفًا من التشهير، بل كان هذا الغرض سببًا في قتله، قيل: إنّ عبيد الله بن سليمان بن وهب سمع عنه - وكان ابن الرومي يجالس ابنه أبا الحسين القاسم - فقال له: أريد أن أرى ابن روميك هذا، فلمّا جلس معه وخاطبه في أمورٍ وجده مضّطرب العقل، فقال لابنه: إنّ لسان هذا أطول من عقله، ومن هذه حاله لا تؤمن عقاربه، فأشار عليه بإبعاده، وقال له استعمل فيه بيت أبي حية النميري.

فقلن لها في السر: نفديك لا يرح
صحيحًا وإلا تقتليه فألمي

فحدّث فيه القاسمُ ابنَ فراس، وكان من أشدّ النّاس عداوةً له: لأنّه هجاه بأهاجٍ قبيحة، فأطعمه لوزينجة(٤) مسمومة، فمات سنة ٢٨٤هـ(٥).

هذه الأمور جعلته بعيدًا عن ذوي الشأن، الذين كانوا قادرين على الرفع من قدره في المجتمع.

وقد بلغ من تعاسة حظّه أنّه كان يمدح بعض الأعيان بقصائد جياد،، إلاّ أنّهم كانوا يهونون من جودتها جهلاً منهم أو إمعانًا في إبعاده، فقد مدح إسماعيل بن بلبل بقصيدة تعدّ من عيون الشعر العربي إلاّ أنّه أنكر عليه قوله:

قالوا: أبو الصقر من شيبان، قلت لهم:

كلاّ لعمري، ولكن منه شيبان

وقوله:

وكم أبٍ قد علا بابن ذرى شرفٍ

كما علا برسول الله عدنان

فزعم أنّه قصر بشيبان، وقال: أنا بشيبان ليس شيبان بي، فقيل له: إنّه لم يبخس شيبان بقوله:

ولم أقصر بشيبان التي بلغت

بها المبالغ أعراق وأغصان

لله شيبان قوم لا يشيبهم

روعٌ إذا الروع شابت منه ولدان

إلاّ أنّه تجنّى على الشاعر وبخسه حقّه، قال المرزباني:

«وهذا ظلمٌ من أبي الصقر لابن الرومي، وقلّة علم منه بالفرق بين الهجاء والمديح»(٦).

وكثيرًا ما اشتكى الشاعر من مثل هذا التجنّي وشعر أنّ غيره من الشعراء، سواء كانوا في مكانته أم أقل منه، ينالون الجوائز، وهو يعود خائبًا يائسًا، قال يخاطب آل وهب:

تالله أمل عدل شيء بعدكم

أو أرتجي للظنِّ يوم صوابِ

فاز الورى من ريحكم بسحائب

هطلت وفزت بسافيات تراب(٧)

فالشاعر لم يكن محظوظًا في عصره، يقول أجود الشعر فلا يُلتفت إليه، ويقول غيره دون ذلك فيُثاب، وهذا ما جعله يرفع عقيرته بمثل تلك الأبيات، التي نحسّ فيها بمرارة الظلم، الذي كان يعاني منه، وقد انعكس هذا الوضع على دراسة شعره وأغراضه في عصره؛ إذ لم يعن به الدارسون العناية التي يستحقّها – وهو بينهم – مثل ما فعلوا مع شعراء آخرين، وحتى صديقه أحمد بن عمّار – وكان ابن الرومي يقدّم له العون في أيّام عسره – كان يعيب شعره في حياته، ولم يلتفت إلى محاسنه إلاّ بعد وفاته، فألّف كتابًا، وجلس يمليه على النّاس.

هذا الإهمال الذي عانى منه الشاعر في حياته لم يكن ناجمًا من ضعف شاعريته، وإنّما من الظروف التي أحاطت به؛ النفسيّة والاجتماعيّة، التي لم يكن يستطيع التحكّم فيها، ولذلك قال العقّاد:

«فهو خامل وليس بخامل، وهو نابه وليس له نصيب النباهة، شعره نافق، وقائل الشعر كاسد، وربّما عابوا شعره في حياته، وأكثروا من عيبه، ولكنك بيسير من النظر قد ترى أنّهم لم يقصدوا بالعيب الشعر كما قصدوا القائل، وإن كان في الشعر ما يعاب»(٨).

هذه مكانة ابن الرومي في عصره، لكننا بعد القرن الثالث وجدنا النقّاد والدارسين ينظرون في شعره نظرة عدل وإنصاف. لقد حفلت المصادر القديمة، في النقد والأدب والأخبار، بذكر أشعاره وأخباره، وبيان ما في شعره من جودة. ولم يكتفِ

النقّاد بمثل هذه الإشارات، بل بحثوا في أشعار الفحول الذين أخذوا منه المعاني والصياغة. وعلى الرغم من تميّز تلك الأقوال بالإيجاز إلاّ أنّها دالّة دلالة كبيرة على القصد، وعلى أنّهم عرفوا مكامن شاعريته، فابن خلّكان حينما قال:

«هو صاحب النظم العجيب، والتوليد الغريب، يغوص على المعاني النادرة فيستخرجها من مكامنها، ويبرزها في أحسن صورة، ولا يترك المعنى حتى يستوفيه إلى آخره، ولا يبقي فيه بقيّة».

لقد أحاط بعناصر دقيقة في شاعريته؛ لأنّ استقصاء المعاني واستيفاءها بالتوليد والغوص على النادر منها، ثمّ إبرازها في أحسن صورة، عمل ليس في مقدور كلّ شاعر، ولهذا السبب وجدنا ابن الرومي يتعرّض للمعاني النادرة التي سبق إليها، ويحاول أن يضيف إليها معاني طريفة على الرغم من أنّ النقّاد عدّوا مثل تلك المعاني عقمًا لا تولد، وأنّ من يتعرّض لها يكون فاضحًا لنفسه، «لأنّها لا تلقح، ولا تحصل عنها نتيجة، ولا يقتدح منها ممّا يجري مجراها من المعاني»(٩).

ومن هذه المعاني التي سلمها النقّاد لأصحابها قول عنترة في الأوائل:

وخلا الذباب به يغني وحده
هزجًا كفعل الشاربِ المترنّم

غردا يحكّ ذراعه بذراعه
فعل المكبّ على الزناد الأجذم(١٠)

لقد تنبّه قديمًا إلى غرابة هذا المعنى وتفرّد عنترة به، فقال الجاحظ ناقد العربية الأكبر:

«نظرنا في الشعر القديم والمحدث، فوجدنا المعاني تقلب، ويؤخذ بعضها من بعض غير قول عنترة في الأوائل»(١١). لكنّ ابن الرومي تعلّق بهذا المعنى: ليختبر قريحته وقوّة شاعريته، وقدرته على التغلغل في مكامن المعاني الغريبة، التي مرّت العصور عليها دون أن يستطيع شاعر الاقتراب منها، فقال أبياتًا يصف فيها غروب الشمس وأثره في الطبيعة والكائنات:

إذا رنقت شمس الأصيل ونفضت
على الأفق الغربي ورسًا مُذَعْذَعا

وودعت الدنيا لتقضي نحبها
وشول باقي عمرها فتشعشعا

ولاحظت النوار وهي مريضة
وقد وضعت خدًا إلى الأرض أضرعا

كما لاحظت عواده عين مدنف
توجع من أوصابه ما توجّعا

وظلّت عيون النور تخضلّ بالندى
كما اغرورقت عين الشجيّ لتدمعا

يراعينها صورًا إليها روانيا
ويلحظن ألحاظًا من الشجو خُشّعا

وبيّن إغضاء الفراق عليهما
كأنّهما خلاّ صفاء تودعا

وقد ضربت في خضرة الروض صفرة
من الشمس فاخضر اخضرارًا مشعشعا

وأذكى نسيم الروض ريعان ظلّه
وغنّى مغنّي الطير فيه فسجّعا

وغرّد ربعي الذباب خلاله

كما حثحث النشوان صنجًا مشرّعا

فكانت أرانين الذباب هناكم

على شدوات الطير ضربًا موقعا[١٢]

لقد تعرّض ابن الرومي لمعنى عنترة في البيتين الأخيرين، إلاّ أنّه نحا بالمعنى منحى آخر؛ إذ جعل أغاني الطير في انتظامها مع تغريد الذباب كأنّها معزوفة موسيقية بديعة، تكاملت فيها الآلات، وانتظمت انتظامًا بهيجًا، ولهذا قال حازم: «على أنّ ابن الرومي قد نحا بالمعنى نحوًا آخر، جعل تغريد الذباب ضربًا موقعًا على شدوات الطير، وهذا تخييل محرّك إلى ما قصد ابن الرومي تحريك النفوس إليه»[١٣].

هذه الملحوظة تظهر جانبًا من شاعرية ابن الرومي في التغلغل في المعاني التي سمّاها النقّاد عقمًا، وحذّروا الشعراء من الاقتراب منها؛ لكي لا يفتضح أمرهم.

وإذا كان حازم قد اعترف لابن الرومي بهذا الفضل والتميّز على باقي الشعراء في المعارضة، فإنّ حازمًا نفسه، وهو فحلٌ من فحول الأندلس، وناقد من ألمع نقّادها، حاول مثل ابن الرومي أن يجرّب توقّد خاطره وفكره في معارضة هذا المعنى في مقصورته الشهيرة، التي مدح بها أبا عبدالله المستنصر الحفصي التونسي، فقال فيها:

تباغمت فيه الظباء، وانتجى

ذبابه الحولي أخفى منتجى

ألقى ذراعًا فوق أخرى، وحكى

تكلّف الأجذم في قدح السنا[١٤]

لقد أبدع حازم في التشبيه والصورة في هذين البيتين، ولكنّه لم يقترب من جودة عنترة، ولا من براعة ابن الرومي، الذي نحا بالمعنى منحًى طريفًا، ولهذا السبب قال الشريف السبتي شارح مقصورته ينقده في كونه قصّر تقصيرًا بيّنًا عن عنترة:

«وقد تعرّض الناظم هنا لتشبيه عنترة - وإن قاربه - فقصر عنه التقصير البيّن، وأخلَّ بذكر الإكباب والحكّ، ولهما في هذا التشبيه موقعٌ بديع مع التكلّف البادي على قوله:

تكلّف الأجذم في السنا»[١٥]

وأبيات ابن الرومي في وصف غروب الشمس لم تكتسب جمالها بهذه المعارضة فقط، وإنّما عدّت عند النقّاد في العصر الحديث من أجود شعر الطبيعة قديمًا وحديثًا، فقد عُدّ ابن الرومي شاعر الطبيعة دون منازع، وقد بدت هذه الخصائص في التصوير البديع، ومخاطبة الطبيعة، وما أضفى عليها من إحساس، كأنّها كائنٌ حيّ يسمع ويجيب ويشعر، فالشمس تضع على الأرض خدًّا أضرع، والنور تخضلّ عيونه بالدمع حزنًا لفراق الشمس، والطير تغرّد بأحلى أغانيها، التي يمتزج فيها الشوق والشجو والحنين، قال العقّاد:

«أمّا الشيء الذي لا يمكن أن يخلقه اللفظ ولا التشبيهات ولا تسلسل الخواطر، فهو الشعور العميق بوحشة الغروب، وما ينعكس من ذلك الشعور العميق على الشمس من ترنيق وضراعة وانكسار ونظرٍ يائس كنظر المريض إلى العوّاد، ووجوم شائع بينهما وبين عيون النور التي تغرورق على الأغصان: لتدمع وتلحظ ألحاظًا خشعًا من الشجو والإغضاء، فلا بُدَّ إذًا من شعورٍ يسبق التشخيص، ويلقي عليه ظلّه، ويبثّ فيه من حياته»[١٦].

ومن الخصائص التي وقف عندها القدماء في تقويم شاعرية ابن الرومي قدرته على تسلسل المعنى

الواحد بتنويع العبارات وتوليدها توليدًا بارعًا، وهي ملحوظة نقدية، وقف عندها الشريف السبتي، حينما نقد أبيات حازم في المدح في قوله:

فاعمم بأوصاف العلا كما له
واستثن في وصف سواه بـ «سوى»

لا تجر نعت من عداه مطلقًا
في المجد بل مقيّدًا بما عدا

فمن يقرظ من عداه فليكن
مستثنيًا بما عدا، وما خلا[١٧]

لقد لاحظ أنَّ حازمًا لم يفد في البيتين التاليين زيادة على ما ذكره في الأول، وهي طريقة غير مستحسنة في تكرار المعنى، والذي يستحسن في مثل هذا الموضع «تنويع العبارات إذا جيء بالمعنى في عباراتٍ تفيد كلّ واحدة منهن ما لا تفيده الأخرى»[١٨]. هذا المذهب في استحسان تكرار المعنى الواحد بتنويع العبارات برع فيه ابن الرومي أيّما براعة؛ إذ كان يورد عبارات متنوّعة في معنى واحد، فلا يشعر المتلقّي بهجنة تكرار المعنى، وقد أورد الشريف السبتي شاهدًا على ذلك قوله في الغزل:

هي الأعين النجل التي كنت تشتكي
مواقعها في القلب، والرأس أسود

فما لك تأسى الآن لما رأيتها
وقد جعلت مرمى سواك تعمد؟

تشكى إذا أقصدتك سهامها
وتأسى إذا نكبن عنك وتكمد

كذلك تلك النبل من وقعت به
ومن صرفت عنه من القوم مقصد

إذا عدلت عنا وجدنا عدولها
كموقعها في القلب بل هو أجهد

تنكب عنا مرّة فكأنّما
منكبها عنا إلينا مسدد[١٩]

هذه البراعة في التنويع، مع ما رافق ذلك من تداعي الفكر، وتسلسل الخواطر، أعجب بها الشريف السبتي واستحسنها غاية الاستحسان، ولذلك قال مقابلاً بين أبيات حازم وأبيات ابن الرومي:

«فقد تسلسل، في المعنى وتصرّف فيه، وأبرزه في عباراتٍ شتّى، ومال به إلى جهاتٍ من المقاصد، بخلاف أبيات الناظم فإنّه لم يفد في أحدٍ منها غير ما أفاده في الآخر، فهي في باب الأقبح أدخل»[٢٠].

وقد تنبّه الناقد في العصر الحديث إلى هذه الملحوظة في أثناء حديثه عن طريقة ابن الرومي في التشخيص والتصوير، فلاحظ أنّه يتوافر على ملكة مطبوعة على تشخيص الحركات والألوان والأشكال مع القدرة على تلوينها بكلِّ ما يلائم كلّ شكل، وهي سمة متميّزة في شعره، يستمدّها من إحساسه وشعوره الدقيق بكلِّ مؤثّر وكلّ همسة أو لمسة، قال:

«فلست أعرف فيمن قرأت لهم من مشارقة ومغاربة أو يونان أقدمين وأوربيين محدثين شاعرًا واحدًا له من الملكة المطبوعة في التصوير مثل ما كان لابن الرومي في كلِّ شعرٍ قاله، مشبّهًا أو حاكيًا على قصدٍ منه أو على غير قصد؛ لأنّه مصوّر بالفطرة المهيأة لهذه الصناعة، فلا ينظر ولا يلتفت إلاّ تنبّهت فيه الملكة الحاضرة أبدًا، وأخذت في

العمل موفّقة مجيدة، سواء ظهر عليها أو سها عنها، كما قد يسهو المصوّر، وهو عاملٌ في بعض الأحايين»(٢١).

وكلُّ غرضٍ من الأغراض الشعرية التي نظم فيها ابن الرومي تجد فيها هذه الدقّة في الصناعة، فقد وصف في قصيدة «المهرجان» كلّ ما يمكن أن يضفي عليه جلالاً وهيبة ورونقًا، فبدت القصيدة كأنّها لوحة لرسّامٍ بارع، لم يترك فيها ظلاً أو حركة أو خطأً إلاّ أبرزه بشكلٍ يروق النّاظرين ويُشبع ذوقهم الفنّي، قال في بيان رونق المهرجان العام:

مهرجان كأنّما صورته
كيف شاءت مخيرات الأماني
وأديل السرور واللهو فيه
من جميع الهموم والأحزان
لبست فيه حفل زينتها الدن
يا وزافت في منظرٍ فتّان
وأذالت من وشيها كلّ بردٍ
كان قدما تصونه في الصوان
وتبدّت مثل الهدى تهادى
رادع الجيب عاطل الأبدان
فهي زينة البغي، ولكن
هي في عفّةِ الحصان الرزان
كادت الأرض يوم ذلك تفشي
سرّ بطنانها إلى الظهران

وفي زينة مجالسه وحجراته وهيبة الأمير وما ألقي فيه من قصائد التمجيد، قال:

زخرفت يوم نعمه حجرات
جد موطوءة من الضيفان
حجرات ميممات بناها
من فضول المعروف أكرم بان
لم يكن يقتني المساكن حتى
يتقن المجد أيما إتقان
ثمّ قام الكماة صفين من ك
ل عظيمٍ في قومه مرزبان
كلهم مطرق إلى الأرض مغضي
وعلى سيفه هنالك حان
ثمّ قام الممجَّدون مثولاً
ضاربين الصدور بالأذقان
ليس من كبرياء فيه، ولكن
كلُّ وجهٍ لذلك الوجه عان
فقضوا من مقالهم ما قضوه
ثمّ أبوا بالرفد والحملان

ثمّ وصف ما قدّم في هذا المهرجان من أنواع الطيور والمشروبات، ووصف القيان اللواتي يقدمن ذلك، فقال:

من خوان كأنّه قطع الرو
ض، وإن كان في مثال خوان
فوقه الطير في الصحاف، وحاشا
ذلك الطير من جفاء الجفان

وقـيـان كـأنّـهـا أمّـهـات

عـاطـفـات عـلـى بـنـيـهـا حـوان

مـطـفـلات ومـا حـمـلـن جـنـيـنـا

مـرضـعـات ولـسـن ذات ألـبـان

مـلـقـمـات أطـفـالـهـن ثـديـا

نـاهـدات كـأحـسـن الـرمـان

مـفـعـمـات كـأنّـهـا حـافـلات

وهـي صـفـر مـن درّة الألـبـان

هذه الدقّة في التصوير والتشخيص المفعم بالحياة والحركة الدائبة في كلّ مظهرٍ من مظاهر المهرجان هي من عمل قريحة صادقة وشاعرية جيّاشة بالشعور والإحساس القويين، قال العقاد:

«عملت فيه القريحة والنظر، واشترك فيه الفن والإحساس، وروى لك أصدق الرواية عن عينٍ تلمح وتعي، ونفسٍ تحسُّ فتستوعب، وخيالٍ يدخر الجمال المنظور فيثرى بالألوان والسمات»[٢٢].

هذا اللون من التصوير البديع للطبيعة والوجوه الحسان يقابله لونٌ آخر من التصوير عند ابن الرومي بهذه الدقّة والبراعة، لكنّه في غرض الذم والهجاء والتصوير القبيح للخلقة والأشكال والهيآت والحركات والأصوات، وكأنَّ ابن الرومي صاحب آلة من التصوير، لا تترك شيئًا في هذا الوجود إلاّ التقطته، كبر حجمه أو صغر، فإذا وصف أحدب صوّره بهذا التصوير الغريب:

قصـرت أخـادعـه، وطـال قـذالـه

فـكـأنّـه متربّـصٌ أن يصـفـعـا

وكـأنّـمـا صـفـعـت قـفـاه مـرّةً

وأحسَّ ثـانـيـةً لـهـا فـتـجـمّـعا

وإذا وصف قصيرًا ركّز على العناصر التي تبرز سمات القبح فيه:

عـلـى أنّـه جـعـد الـبـنـان دُحَـيْدحٌ

إذا مشى مستعجلاً قيل: يَدْرجُ[٢٣]

وإذا وصف صوتًا قبيحًا قال:

وتحسب الـعين فكّيـه إذا اختلفا

عـنـد الـتـنـغّـم فكي بـغـل طـحـان

وقوله :

صـوتـهـا بـالـقـلـوب غيرُ رفـيـقٍ

بـل لـه بـالـقـلـوب عـنـفٌ وبـطـش

فـإذا رقـقـتـه بـالجهـد مـنـهـا

خلت أنَّ في حلقها شعيرًا يجشّ[٢٤]

هذه قريحة ابن الرومي، خلقت للتصوير، لكنّه التصوير الذي يحفل بالحياة والحركة، التصوير الذي لا تغفل عدسته شيئًا، إنّها دائمة الاستعداد والتيقّظ للحياة، حتى وهو مارّ في الطريق يرى هيئة أو شكلاً أو حركة تدعو إلى التصوير لا يتركها دون أن يبرزها بدقّة متناهية، مثل ما فعل مع حركة الرقاق في يد الصانع:

مـا بين رؤيـتـهـا في كـفّـة كـرة

وبين رؤيـتـهـا قـوراء كـالـقـمـر

إلاّ بمقـدار مـا تـنـداح دائـرة

في صفحة الماء يُرمى فيه بالحجر[٢٥]

الحواشي

١ - ابن الرومي، حياته من شعره: ١٢.

٢ - ديوان ابن الرومي : ١/٢٨٢.

٣ - المصدر السابق: ١/٣١٩.

٤ - نوع من الحلواء.

٥ - انظر العمدة : ١/١٦٦.

٦ - الموشح : ٤٤١.

٧ - ديوان ابن الرومي : ١/٢٤٧.

٨ - ابن الرومي، حياته من شعره: ٥٥.

٩ - منهاج البلغاء: ١٩٤.

١٠ - ديوانه : ١٩٧ - ١٩٨.

١١ - الحيوان : ٣/ ٣١١ - ٣١٢.

١٢ - ديوانه : ٤/ ١٤٧٥ - ١٤٧٦.

١٣ - منهاج البلغاء : ١٩٥.

١٤ - رفع الحجب : ٣/١٠٣٨.

١٥ - المصدر السابق: ٣/١٠٤٤.

١٦ - ابن الرومي، حياته من شعره: ٢٥٣.

١٧ - رفع الحجب : ١/٤١٤.

١٨ - المصدر السابق: ١/٤١٦.

١٩ - ديوان ابن الرومي: ٢/٥٨٥.

٢٠ - رفع الحجب: ١/٤١٧.

٢١ - ابن الرومي، حياته من شعره: ٢٥٥.

٢٢ - المرجع السابق: ٢٦٠.

٢٣ - ديوان ابن الرومي: ٢/٤٨١.

٢٤ - المرجع السابق: ٣/١٢٤٤.

٢٥ - ديوان ابن الرومي: ٣/١١١٠.

المصادر والمراجع

- **ابن الرومي** : حياته من شعره، لعبّاس محمود العقّاد، ط١، كتاب الهلال، مصر.
- **ديوان ابن الرومي**، لابن الرومي، تح. د. حسين نصّار، مطبوعات مركز تحقيق التراث، ١٩٧٦.
- **ديوان عنترة**، لعنترة بن شدّاد، تح. محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، بيروت.
- **رفع الحجب المستورة عن محاسن المقصورة**، للسبتي، أبي القاسم الشريف، تح. د. محمد الحجوي، ط١، ١٩٩٧.
- **العمدة في محاسن الشعر وآدابه**، لابن رشيق، تح. د. محمد قرقزان، ط٢، ١٩٩٤.
- **كتاب الحيوان**، **للجاحظ**، عثمان بن بحر، تح. عبد السلام هارون، ط٢، ١٩٦٥.
- **منهاج البلغاء وسراج الأدباء**، للقرطاجني، حازم أبو الحسن، تح. د. محمد الحبيب ابن الخوجة، ط٢، ١٩٨١.
- **الموشح**، للمرزباني، تح. علي محمد البجاوي، دار الفكر العربي.

اللغة الشعرية

في ديوان ابن أبي ربيعة

الدكتور/ ياسين الأيوبي

المركز الثقافي الإسلامي

بيروت - لبنان



تطالعنا في شعر عمر أساليب وألوان من التعبير المتنوع، الغنيّ بالأوصاف المميزة، الأمر الذي جعل من هذا الشعر وذياك الشاعر مدرسة قائمة بذاتها، أخذ فيها صاحبها بأساليب القدامى، وأضاف إليها الكثير ممّا شعَتْ به قريحته وخطَّت ريشته.. فكان لنا الحوار والقص، وكانت النفحة العذريّة ذات المضمون المختلف، وكانت لنا لغة الدموع، وكانت لنا لمعٌ بلاغية بوّأتْهُ مرتبة رفيعة في السلَّم التعبيري الشفّاف ؛ ولا ننسى المضامين الحِكمية البالغة التأثير، وضلوعه اللغوي الذي وقف عنده النحاة ما بين مؤيّد ومتحفّظ، وغير ذلك من موضوعات رأينا أن نتناولها بشيء من التفصيل.

١ - لغة الحوار والقصّ على شيء من التمثيل المسرحي

أَلْمَحْنا، في مناسبةٍ سابقة، إلى منحى عمر القصصي. وقلنا إنّه خرج على الأسلوب الوصفي، الذي يكتفي فيه الشاعر بالسرد والإخبار إلى أسلوبٍ آخر تتجدّد فيه الأصوات والأدوار، وتتواصل الحركة داخل القصيدة، بما يُمتع ويُشوّق.

ونضيف الآن أنّ هناك دائمًا مشاهد مسرحية مأزومة الحل الذي لا يتحقّق إلاّ بعد التمهيد والعرض السريع العام، وفي بيتٍ أو بيتين يتمّ فيهما الحل، على الوجه الذي رسمه أو هيّأ له.

ومن جميل ما قرأت، في هذا الجانب، قصيدة في تسعة عشر بيتًا[1]، وجّهها إلى امرأة وصفها «بذات الخال» استعان هو برجلين صاحبين لإبلاغها بقاءه على عهده ووفائه وأن لا تعير أذنا للوشاة المبغضين،

وأنَّ بُعْده عنها، كما بُعْدُها عنه، لا يكون بفعلٍ إرادي ذاتي، وإنَّما هي الظروف التي تحملنا على الفراق والغياب..

فتجيبه هي، عبر امرأتين أختين، مؤكِّدة حبها واستعذابها اللقاء أكثر من أيّ شيءٍ آخر، وأنَّ محاولات الوشاة لم تؤثِّر فيها لا سلبًا ولا إيجابًا.

ثمَّ يجيبها هو عبر الوسيطين ذواتهما، جواب العاشق الدنف المترصِّد لحظات القرب واللقاء، الناظر إلى الدنيا نظرة شديدة الوضوح وهي: لا لذة للعيش من دون الهوى والوصال..

ولو أردنا إخضاع هذه القصيدة إلى التقسيم المسرحي، تبيَّن لنا ثلاثة مشاهد متعاقبة ومختلفة، أبطالها ستة، الشاعر وحبيبته، والوسيطان، والوسيطتان.

تفتح الستارة عن مشهد يجمع الشاعر إلى صاحبين له، تبدو فيه على عمر حيرة وقلق من أمر حبيبته البعيدة، وفجأةً يطلب الشاعر من صاحبيه الذهاب إليها واستطلاع الحقيقة:

ألِمَّا بذات الخالِ فاستطْلعا لنا

أكالعهدِ باقٍ وُدُّها أم تَصَرَّما

ويزوِّدهما الشاعر بسؤالٍ عن ستة أشياء تتعلَّق بما ذكرناه من الودّ والعهد والوفاء والابتعاد عن المُغْرضين النمَّامين، في مثل قوله:

وقولا لها: لا تَقْبلي قولَ كاشحٍ

وقولي له، إنْ زلَّ: أَنْفُكَ أُرْغما

أي إن قُيِّض لحبيبي (عمر) التقصير وما شابه، فما عليك - أيّها الكاشح - إلاَّ التمرُّغ في التراب ذلاًّ وغيظًا..

وقولا لها: لم يُسْلِنا النأيُ عنكمُ

ولا قولُ واشٍ كاذبٍ إنْ تنمَّما

يستغرق المشهد الأول ثمانية أبيات توالت على الوتيرة ذاتها في مخاطبة الوسيطين لها، ثمَّ يبدأ مشهدٌ ثانٍ يضمّ الوسيطين والمحبوبة التي ما إنْ تسمع خطابهما ووصايا الحبيب، حتى تبادر إلى الإجابة، وهي فائضة الدموع، مسترخية كغصن البان نداوةً وتلوعًا، طالبة إلى اختين كانتا إلى جانبها نَقْل الرسالة الجوابية المشحونة بالصدق واللهفة، كمثل قولها:

وقالت لأختيها: اذْهبا في حفيظةٍ

فزُورا أبا الخطَّاب سِرًّا وسَلِّما

وقولا له: واللّهِ ما الماء للصَّدِي

بأشهى إلينا من لقائك فاعْلما

يستغرق المشهد هذا خمسة أبيات، يضاف إليهما بيتان لتبليغ المرأة رسالة عمر..

ثمَّ يبدأ المشهد الثالث والأخير، يبثّ فيه الشاعر عبر وسيطيه جوابًا عن جواب المرأة وفيه الموقف الوجداني الثابت الذي اتخذه الشاعر من ذات الخال وهو لا لذّة للحياة من دونها...

في هذه القصيدة لم نلمح خيوطًا تأزيمية أو ما يُسمّى بالعقدة المسرحية؛ لأنَّ عُقد عمر لا تكون إلاَّ في إبَّان مغامرته الليلية قاصدًا خباء الحبيبة بصورةٍ شبه دراميّة..

أمّا هنا فالمشاهد كانت لتبادل المشاعر، قام بنقلها أشخاصٌ آخرون، أدُّوا ما طُلب إليهم بأمانة، ولولاهما لما أدرجنا هذا الشعر ضمن الإطار التمثيلي. وهكذا قصائد أخرى تَقْرُب أو تبعد عن هذا الإطار، ولكنّها في غالب الأحيان لا يفارقها الإطار

القصصي في مستوياتٍ مختلفة ومتفاوتة العمق والجودة الفنيّة.

من هذه القصائد - واحدة تائيّة قوامها خمسة عشر بيتًا(٢)، تتضمّن حوارية عتابية متناهية السذاجة في صدقها وواقعيتها، يعرض الشاعر موقف حبيبته منه إثر فتورٍ ملحوظٍ منه استدعى المحاسبة الوافية، ووضع النقاط على الحروف، والوصول بالعتاب إلى نهاية لم نعتدها في مناسباتٍ وقصائد مماثلة، ألا وهي القطيعة والجفاء؛ والغريب أنّ عمر لم يقم بالدفاع عن نفسه، ما خلا كلماتٍ خَجْلى لم تُسْمن ولم تُغْنِ، فبقي مهزومًا:

قلْتَ لي قولَ مازحٍ تَسْتَبِيني
بلسانٍ مُقَوّلٍ إذ حَلَفْتا:
عاشري فاخْبُري فمِنْ شُوْم جَدِّي
وشقائي عوشِرْتَ ثمَّ خُبِرْتا
فوجَدْناكَ - إذْ خَبَرْنا - مَلولا
طَرِفًا لم تكنْ كما كنتَ قُلْتا

وبعد عرضٍ مسهب لسلوك عمر المهمل، غير المبالي والمناقض لوعوده وعهوده، وجواب عمر المقتضب (قلتُ : مَهْلاً، عفوًا جميلاً..).

ختم عمر القصيدة بما لا تُحْمد عقباه، إذ رآها من بعيد، وقد أقامت بعيدًا، مشيحة بوجهها وحضورها الكلّيّ عنه، وذلك في قوله:

سَكَنَتْ مُشْرِف الذُّرى ثمَّ قالتْ:
لا تَزُرْنا ولا نَزورك سَبْتا(٣)

هذه القصيدة المميّزة من أكثر قصائد الشاعر دلالة على واقعية التعبير الشعري لديه.

إنّها حوارية صادقة ساذجة، تركَ الشاعر نفسه على سجيّتها، لم يتدخّل أو يقلّل من حرارة الحقيقة.. لقد خانَ العهد، وأدار ظهرَهُ، وأظهر سلبية بيّنة في علاقته، الأمر الذي جعل محبوبته تغتاظ منه وتعنّفه وتصدُّه صَدًّا لا تراجع عنه. ولعلّها المرّة الأولى التي يعترف فيها الشاعر بالهزيمة(٤)؛ فقد كانت هناك دائمًا أسباب تخفيفية وأعذار مُقْنعة تعيده إلى سدَّة العرش والسيادة الغرامية.

٢ - لغة عذريّة بمضمون مختلف

إنَّ للحبّ لغةً واحدة لا تتغيّر ملامحها العامّة، ولا طعمها ولا لونها. فهي لغة القلب النابض أبدًا بذكر الحبيب ولقائه واحتضانه، ثمَّ احتوائه والانصهار الكلّي فيه؛ لا فرق في ذلك حُب حسِّي جمالي أو روحي عفيف أو صوفي ربّاني؛ الغرض واحدٌ هو الوصول إلى قلب الآخر والذوبان فيه أو الفناء.

مثل ذلك لا يتأتّى إلاّ بأساليب الرقّة، والتذلّل، والتقرّب، والتحبّب، والتلوّع، وما إلى ذلك من صنوف المخاطبة الحبيّة.. فيكثر الكلام على الدموع والسهر والانتظار والقلق والتفجّع والسكينة والفرح الغامر، ترافقها الأيمان الغليظة بكلّ القيم والمقدّسات، والعهود المقطوعة، والمناجاة، والبحث عن أطياف الحبيب في الماضي والحاضر، في ذكر المنازل وأطلال الديار والذكريات الجميلة.

هكذا أشعار المحبّين منذ امرىء القيس حتى يومنا هذا لا نكاد نجد فرقًا يذكر إلاّ في بعض الأساليب التعبيرية وبعض المضمون، وفقًا لمنسوب الأحاسيس وتغيّرات المفاهيم الاجتماعية عبر العصور.

وإذا طالعنا ديوان عمر بن أبي ربيعة أدهشنا ذلك الفيض من المشاعر القلبية الحارّة، ولواعج الحب وتباريح الصبابة، ترافق القصائد والأبيات، فتترك أصداءها البعيدة في النفس حتى ليصبح من المتعذّر تكذيب هذا الشاعر أو الشكّ في مشاعره وإخلاصه للمرأة، في الوقت الذي شاع عن صاحبها القفز السريع بين المرأة والمرأة، والانتقال من حبٍّ إلى حبٍّ،

أو الأصح من علاقة غرامية إلى أخرى، بحثًا عن لذّة عاطفية عابرة..

وماذا نفعل بزفرات الشوق وتأوّهات الفرح الشديد؛ تسبق اللقاء وترافقه وتعقبه؟

ماذا نقول بمواقف راسخة شاخصة على المدى يقفها الشاعر من محبوبته ويطلق من خلالها ما هو أكبر من القَسَم وأبعد كقوله:

إنّي، ومَن أعملَ الحجّاجُ خِيْفَتهُ
خوض المطايا وما حجُّوا وما اعتمروا
لا أصرفُ الدّهْرَ، وُدّي عنكِ أمنحُهُ
أخرى، أُواصِلُها، ما أورقَ الشجر
أنت المنى وحديث النفس خاليةً
وفي الجميع وأنتِ السمعُ والبَصَرُ(٥)

ثمَّ ماذا نقول في هذا التمنّي الخارق، يصدر عنه في لحظة انكواءٍ يصيب الكيان كلّه جرّاء حبٍّ يرى فيه وجهَيْ الحياة الرئيسين: العذاب والفرح، ومع ذلك يتمنّى لو لم يكن له شيء من ذلك لأنّ: كفّة العذاب أكبر بكثير، وأثقل من كفّة الفرح..

يا ليتَ مَنْ لامنا في الحبّ مَرَّ به
ممّا نلاقي، وإنْ لم نُحْصِه، العُشْرُ
حتى يذوقَ كما ذُقْنا فَيَمنَعَهُ
حتى يلذَّ حديثُ النفس والسَّهَرُ(٦)

وماذا يُقال بفيض الدموع المنهمر لا تكاد تخلو منه قصيدة فِراقيّة أو عتابيّة، من كلّ من الشاعر وحبيبته، تتقرّح منها الأكباد قبل المآقي؟

أو بالأيمان الغليظة يطلقها بين الحين والآخر تأكيدًا لنصاعة حُبّه، نزاهته وأمانته، ووحدانيته، إلى حدّ وصل الأمر معه، ذات قصيدة، إلى عددٍ كبير من الرموز المقدّسة وعلى رأسها ينبوع القداسة والتعظيم لله جلَّ جلالُه، كلُّ ذلك في لغةٍ متماسكة وسياقٍ سلس متناهي الأثر..

لا والذي بعثَ النبيَّ محمَّدًا
بالنور والإسلام دِين القيِّمِ
وبما أهلَّ بهِ الحجيج وكبَّروا
عند المقام وركن بيت المَحْرَمِ
والمسجد الأقصى المبارك حَولَهُ
والطورِ، حَلْفةَ صادقٍ لم يأثمِ
ما خنتُ عهدَكِ يا عُثَيْمَ، ولا هَنا
قلبي إلى وَصْلٍ لغيركِ فاعْلَمي(٧)

من غير المعقول إقدام شاعر، في منزلة عمر وتربيته وبيئته الإسلامية العريقة، على أيمانٍ عظيمة كهذه، وهو في زَوَغان من أمره وترنّح شيطانٍ يراوده في دخيلته.. ولدينا إضافة إلى تنشئته الإسلامية القوية، عاملٌ آخر لتصديقه وهو التربية العربية البدوية والحضَرية، على السواء، وهي تربية قامت على قواعد صارمة في التعامل والتخاطب واعتناق المبادىء والمناداة بها، وهي أمورٌ أساسية لا يصحُّ التلاعب بها، وبخاصّةٍ أنَّ القرآن الكريم قد حرّم اللغْوَ في الأَيمان أو نَقْضها، كقوله تعالى: ﴿**ولا تَجعلُوا اللهَ عُرضَةً لأيمانِكُمْ أنْ تَبرُّوا وتَتّقوا**﴾(٨).

وقوله جلّت كلمتُه: ﴿**لا يُؤاخِذُكمُ اللهُ باللَّغوِ في أيْمانكمْ ولكنْ يُؤاخِذُكمْ بما عقّدتُمُ الأيمان**﴾(٩)، أي بما أكّدْتُمُوها وثَبّتمُوهَا.. وتلك حال عمر في معظم أيمانه التي حلف بها في مخاطباته وعتابيّاته الغزلية.. نقول هذا الكلام، لا لتبرئة عمر ممّا نُسِب إليه من عبثٍ ومُجون وفسق، فقد عالجنا هذه المسألة في السيرة

التاريخية والذاتية.. ولكنّنا نبغي من وراء ذلك إثبات ما أَلْمَحْنا إليه في عنوان هذه الفقرة، من نسقٍ عذري عفيف في لغة عمر ومشاعره وأسلوبه التعبيري الذي لا نُغامر في رأينا إذا قلنا إنَّه فاقَ في بعض الأحيان العذريين في سموّ التعبير وحرارة العاطفة واحتراق الفؤاد، كمثل قوله:

ومـا مَـلِـلْـتُ، ولـكـن زادَ حُـبُّـكُـمُ
ومـا ذكـرتُـكِ إلاَّ ظَـلْـتُ كـالسَّـدِرِ

أُذْري الـدموعَ كـذي سُقْمٍ يُـخـامِرُهُ
ومـا يُـخـامِرُ مـن سُقْمٍ سوى الذكرِ

كـم قـد ذكـرتُـكِ لـو أُجْزى بـذكـرِكُمُ
يـا أشبـهَ الـنـاسِ كلِّ الـنـاسِ بـالقمرِ

إنّـي لأَجْذَلُ أنْ أَمْشي مـقـابـلـهُ
حُبًّا لرؤيةِ من أشبهتِ في الصُّوَرِ (١٠)

واقرأ له هذا البيت،، من قصيدة يخاطب فيها هندًا، لا نشكُّ لحظةً، لو لم تعرفْ صاحبه مسبقًا، في أنَّ هذا البيت لأحد شعراء الحب العذريِّ الكبار:

قـد بَـراهُ وشـفَّـهُ الحُبُّ حـتـى
صـار، ممّا بـه، عـظـامًـا وجِـلْـدا (١١)

تلك هي لغة عمر، في كثيرٍ من قصائده: وتتضاعف الحيرة:

هل نصدِّقُهُ، فتتغيّرَ الصورةُ المرسومة عن شعره وشعر الإباحيين، أم نكذِّبه فيصبح الشعر كلُّه كذبًا لا سبيل إلى تصديقه، لا من الإباحيين الواقعيين الحِسِّيِّين، ولا من الوالهين العذريين؟

مهما يكن، فنحنُ أمام شاعرٍ لا يَسَعُنا تكذيبه بسهولة، أو تصديقه بسهولة، لأنَّ الجمال يُشفي صاحبه المتتبِّعَ له، ويُضني فؤاده.

ولعلّنا، إذ نتعذّب في حبّنا، إنّما نحترقُ لأجل هذا الجمال الذي لا نحظى منه إلاَّ بأوهام الارتواء، ولا شيء يُذكر من ذلك..

ومع ذلك، هذه اللغة العذرية الرائقة المشحونة بجليل الأحاسيس والاختلاجات تضمّنت معاني وإشارات لا تتفق وسيرة العذريين وسلوكهم ونهجهم في الحبّ.. فقد ابتعد هؤلاء عن الأجواء التي تتغنّى بجمال الجسد وصبواته ولذّاته، من أيّ نوعٍ وطعم، وقصروا أشعارهم وأهواءهم على لواعجِ القلب وارتوائه، وسكينة الجوارح من غير التفاتٍ إلى مفاتن المرأة وملذّات العلاقة الجنسية.

فمن النّادر جدًّا العثور في أشعارهم على ألفاظ تستثير الحسَّ الجنسي أو توقظ كوامن التسري الجسدي؛ لأنّهم عشّاقُ ذواتٍ رقيقة مرهفة، اتّخذت من الجسد هيئتها وهويّتها، ولم تتخذ منه التمتّع والاشتهاء.

ومن مظاهر التسرّي الجسدي في شعر عمر، أوصاف الفم والرِّيق وطعم الخمر والعسل والأطياب التي تحرِّك الغريزة وتضرم نارها، كذلك اللثم والعناق وقضاء الحاجات والتنعّم بليالٍ لا يملك المرء حيالها أيّ مجالٍ للشكّ في مجونها واعتلاء أصحابها صهوات الشهوة ونعيمها، كقول عمر في حبيبةٍ له تدعى النوار واصفًا لحظات اللقاء العارم ومتعه وأطايبه الجسديّة:

فـتـنـاولْـتُـهـا، فـمـالتْ كَـغُـصْـنٍ
حـرَّكَـتْـهُ ريـحٌ فَـحَـارا

وأذاقَـتْ بَـعْـدَ الـعِـلاجِ لـذيـذًا
كـجـنـى الـنحـلِ شابَ صرْفًا عُقارا

ثـمَّ كـانـت دون الـلّـحـافِ لِمَشْـغـو
فٍ مُـعـنـىً بـهـا ضـبـوبٍ شـعـارا

واشْتكَتْ شِدَّةَ الإزارِ من البَهْـ
ـر وألْقَتْ فيها لديَّ الخِمارا
حَبَّذا رَجْعُها إليها يديْها
في يدي دِرْعِها تحُلُّ الإزارا[١٢]

أو قوله في مناسبةٍ مماثلة، على شيءٍ من التفصيل وتقصّي اللذة:

فأذاقتني لذيذًا خلْتُهُ
ذَوْبَ نَحْلٍ شيبَ بالماء الخَصِرْ
فتقَضَّتْ ليلتي في نعمةٍ
مرَّةً ألثِمُها غيرَ حَصِرْ
وأُفَرِّي مِرْطَها عن مُخْطَفٍ
ضامرِ الأحشاء فَعْمِ المؤتَزَرْ
فلَهَوْنا ليْلَنا حتى إذا
طرَّبَ الديكُ، وهاجَ المُدَّكِرْ
حرَّكَتْني، ثمَّ قالتْ جزَعًا
ودموعُ العينِ منها تَبْتدِرْ
قمْ صَفيَّ النفس، لا تَفضحني
قد بدا الصبحُ، وذا بَرْدُ السَّحَرْ[١٣]

في هذه الأبيات، إشاراتٌ واضحة، بل فاضحة إلى التلذذ الحسّي بجمالات الجسد، والتنعّم بأطايبه والاصطلاء بوهجه الونق، كقضاء الليل بين لثم موصول وتكنية عن أشياء أخرى لم يذكرها ولم يكنِّ بها كقوله: «مرّة ألثمها..» ولم يعطف ويُضِفْ، بل ترك للقارئ تخيُّل المرة أو المرات الأخرى... وكذلك شقُّ الثوب وفكُّ عراه وصولاً إلى الجسم المرهف الضامر، حتى انتهاء الليل، وما تخلّله غفوات استدعت إيقاظه – ولا نعلم، هل يقظة من سباتٍ عميق نجمَ عن إشباع حاجاته ونزواته، أم يقظة من نشوة اللذة المستعرة المطَّردة الآخذة بمجامع لبِّه – داعية إيّاه إلى النهوض قبل انفضاح أمرها... تأمّل كلمة «تفضحني» كم هي صادقة ومعبِّرة! فلو بحثنا مليًّا في شعر العذريين، لما عثرنا على هذه اللفظة؛ لأنّهم لم يأثموا في العلاقات، ولم يقعوا في المحظورات والمحرَّمات، فيما عدا التصريح بخلجات قلوبهم وبثِّها إلى محبوباتهم بلقيّاتٍ أو رسائل شديدة الخفاء والتكتُّم.

وهذا لا يعني أنَّ عمر من شعراء التهتك والخلاعة، فقد تأكّد لنا في فصولٍ سابقة، نَصاعة لغته وتعفّفها وخلوّها من ألفاظ الإحماض والتهتُّك والإباحيّة التصويرية، مكتفيًا من مضمون فعاله وحصاده الغرامي بالإيماءات والإشارات الموحية والألفاظ الكثيفة: وبذلك يكون عمر قد حافظ على الخط التعبيري العفيف وصدق المشاعر والخلجات الوجدانية، وضمّنها حقيقة وصاله، وطبيعة علاقته من غير إسفاف أو ابتذال، أو لَبْسٍ أو غموض.. جامعًا بذلك تيّارين أو أسلوبين، قلّما اجتمعا لشاعرٍ آخر، هما العفّة والإباحيّة بأرقى معانيهما...

٣ - الترقّي البلاغي واللمع الابداعية

قد لا يُطلب من شاعرٍ واقعي، اتّخذ الشعر وسيلةً للوصول إلى قلب المرأة ومواصلتها بصورةٍ شبه دائمة، أن يتفنّن في لغته الشعرية ويرقى في أسلوبه وتشكيله الفنّي.. ولكن عمر لم يكن رجلَ غزلٍ وصبابة فحسب، بل أثبت أنّه، قبل ذلك وبعده، شاعرٌ فحلٌ لا يُشقُّ له غبار، خبر أسرار اللغة بنحوها وصرفها واشتقاقها وفرائدها، وعانى من الخوض في غمارها، حتى كانت له صيغ واستعمالات وقف عندها النحاة، واتّخذوا منها شواهد تثبت صحّة استخدام هذه الصيغة أو ذاك التركيب، وهو ما سنتناوله في فقرةٍ لاحقة...

وفي ميدان الترقّي واللمع تطالعنا جوانب مضيئة من لغة عمر، يسمو فيها إلى مراقي التعبير

البليغ؛ أكان ذلك في وصفٍ فنّي موحٍ، أم إيجاز حذف بليغ، أم تضمين قرآني راق، أم كناية أو استدارة أو لمع بديعة تستحوذ على الملكات الحسّية، وغير ذلك ممّا نعرض له في النماذج والعيّنات الشعرية الآتية:

– من أوصافه الفنيّة الرائعة، ما قاله في امرأة تدعى «وَزُوعَ» واصفًا فمها وجيدها وصفًا مثيرًا، في لغةٍ قرشية راقية، تنمُّ عن ضلوعه في استخدام المفردات العريقة معنًى ونصًّا:

فأرَتْهُ واردَ النَّبْتِ ومنتصًا تَليعا

وثنايا يكرعُ المَلْهوفُ فيهنَّ كروعا(١٤)

أراد بوارد النبت: فمها، والمُنْتصُ التليع: جيدها، كناية عن طوله وارتفاعه، وفي ذلك تفوق على امرىء القيس، واصفًا جيد محبوبته:

وجيدٍ كجيدِ الرئم ليس بفاحشٍ

إذا هي نَصَّتْهُ، ولا بمُعطَّلِ(١٥)

إذ لجأ امرؤ القيس إلى الشرح والتشبيه المألوف، بينما اكتفى عمر بالتكنية عنه، لافتًا إلى صفتي الطول والارتفاع من غير توضيحٍ أو تسمية.. وجمال هذا الوصف في كثافة العناصر التي ألَّفت صورة الفم، ورفع المعنى من دلالته الماديّة إلى دلالةٍ متناهية الحركة والحياة، فغدا الفمُ ينبوعًا لخصوبة ممراع، يَردُهُ الظمآن فيبترد ويرتوي، من غير أن يتكلَّف شيئًا بيديه أو بإناء: وتلك صورة رفيعة المقام، تُغْني المخيّلة وترفد الحواس بمزيدٍ من المدركات الخيالية..

– ومن أساليب الاختصار عن طريق إيجاز الحذف، قوله في امرأةٍ تترقّب زيارة لعمر وتتحسّس خطواته من غير أن يعلمها أحد:

فقامت ولم تَفْعَل، ونامت فلم تُطِقْ

فقلْن لها : قومي، فقامتْ ولَمْ لم

تُبِنْ غيرَ أنْ قد أومأتْ فعَمَدْنَها

كَشاربِ مكنونِ الشرابِ المُختَّمِ(١٦)

في البيت الأول حذف لجزءٍ من الكلام، يمكن معرفة صيغته القياسية وليس فحواه ومضمونه، كتقدير: (فقامت ولم تهتدِ، وتَكلَّمتْ فلم تُبِنْ) غير أن قد أومأتْ...

في هذا الحذف براعةٌ في تكثيف الكلام وخفَّةٌ في القفز عن معانيه المألوفة المستنتجة إلى نوعٍ من الإيحاء الغامض المستحبّ.

ومثل ذلك قوله في القصيدة الميمية ذات الحوارية المشهدية التي نوَّهنا بها في فقرةٍ سابقة، محدِّدًا لذّة الحياة رابطًا إيّاها بقرب الحبيبة:

إذا بنْتِ بانتْ لذَّةُ العيش والهوى

وإن قربتْ دار بكمْ فكأنَّما(١٧)

حذف جملة بكاملها، تاركًا للقارىء حريَّة الإتيان بها على طريقته، ووفقًا للسياق الشعري السابق. ولنا تصوّر هذه الجملة كما يلي: «فكأنّما الأَنْهُر والخمائل وجوقة الأطيار، قد اجتمعت كلها في هذه الدار القريبة..» أو ما يشبه ذلك على شيءٍ من القصر والطول.

ومثله أيضًا، على توسُّعٍ في الرقعة التصويرية، قوله في وصف ليلة عارمة الجنى، وقد سبقتِ الإشارة إليها:

فتقضَّتْ ليلتي في نعمةٍ

مرَّةً ألثِمُها غيرَ حَصِرْ(١٨)

ولا يُفصح عن المرّة الثانية أو الثالثة، تاركًا ذلك لخيال القارىء ورغبته..

– ومن التضمين القرآني الراقي في قوله، بعد أن يعدّد مناقبيته مع محبوبته من وصال ووفاء بعهود ومقابلة ذلك منها بالاهمال والتراخي:

مـا إنْ أرَدْنـا وصـالَ غيرِهِـمُ

ولا قـطـعـنـاهُـمُ كـمـا قـطـعـوا

حـتـى جَـفَـوْنـا ونـحـنُ نـتْـبَـعُـهُمْ

أَلَيْسَ، بـالـلـهِ، بـئسما صنعوا(١٩)

ليس هـهـنـا تضمينٌ قرآني مباشر، وإنّما هو تضمينٌ اقتباسي، تشابهي، في مثل قوله تعالى، عزَّ من قائل: ﴿أَلَيْسَ اللهُ بأحْكَمِ الحاكِمين﴾(٢٠)، وقوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ ذلكَ بقَادرٍ عَلى أنْ يُحْيِيَ المَوْتَى﴾(٢١). كم هو موح حذف ما بعد «أَليسَ» في البيت! كأنّما أراد أن يقول: «بالله عليكمْ، أليس ما فعلوه، ممّا يستحقّ العقاب: أو: أليس ذلك من فعل الجاحدين المستهترين؟

وبوسعنا التعليق على هذا التضمين وذياك الحذف، بالردِّ على أدعياء الحَداثِيِّين في الشعر الحديث، أو أصحاب النّثيرة، بأنّ أساليب الحذف والاختصار المتكلّف قد سُبقوا إليها بصورةٍ أرقى لدى شعرائنا القُدامى، وفي آيِ الذكر الحكيم التي اقتضت كتبًا كثيرة لتفسير محكمه وتأويل غامضه ومحذوفه..

- ومن أقواله البليغة وهو ينفي عن حبِّه أيَّ صفةٍ تشبيهية، ويربطه بشرعةٍ عريقة، شُرِّعت في العصور العربية القديمة، تاركًا في نفس القارىء ووجدانه أصداء شديدة التجاوب في حجرات التاريخ وأبهائه:

ووالـلـهِ مـا أحـبـبْـتُ حُـبَّـكِ أيِّـمًا

وذاتَ بَـعْـلٍ يـا هُـنـيـدةُ فـاعْـلَـمي

.....

ألامُ عـلـى حُـبِّـي كـأنّـي سَـنَـنْـتُـهُ

وقد سُنّ هذا الحبُّ من قبل جُرْهُمِ(٢٢)

من أروع أقوال الشعراء في الحب. إنْ أكدَ شيئا، فهو التواصل القلبي العريق الذي سبقَ الشعراء والأجيال. كما يُوحي بالجمار القلبية، والظمأ العاطفي الجارف الذي يختلج في وجدان هذا الشاعر الذي تحار في مصداقية مشاعره، هل هي حارّة صادقة، أم مجرّد ألفاظ مضمَّخة بعبير الحب، وليست من الحبّ الحقيقي في شيء.

مهما يكن، فنحن مع صيغٍ قولية شديدة الأسر، بيِّنة الدلالة، تبعث في النفس المتعة والحرارة وبعض الاعتبار، تمامًا كما هي أبيات كثيرة للمتنبي وهو يصف المواقف الإنسانية الشامخة وبعض البطولات الحربية من غير أن يقترن قوله بالفعل والممارسة، وكذلك حكمه وأقواله في الكرم وبعض الفضائل. وقد تضاربت الأقوال في بخله وشُحِّه الشديد: في الوقت الذي صدرت أقوال عمر وأوصافه وتصاويره عن تجارب وممارساتٍ حقيقية ومباشرة.

ومن تجلّياته الشعرية البليغة ما سطَّرهُ في محبوبته كَلْثم وهو يقرأ كتابًا بعثت به إليه، مستخدمًا في ذلك أسلوبًا بيانيًا لا نَكادُ نجد له شبيهًا إلاّ في بعض أشعار أبي تمام والمتنبي، المثقلة صورًا تخييلية ومعاني توليديّة، بحيث لا يسعك شرح الكلام بالكلام، بل لا بُدَّ من التأويل والاسترسال في الشرح الواحد تلو الآخر وصولاً إلى المعنى النهائي المرسوم:

ولـقـد قـرأتُ كـتـابَـهـا فَـفَـهِـمْـتُـهُ

لـو كـانَ غيرُ كِـتـابِـهـا لم أفْـهَـمِ

عـجَـمت عـلـيـه بِـكَـفِّـهـا وَبـنـانِـهـا

مـن مـاء مـقـلـتـهـا بـغير المُعْجَـمِ

ومشـى الـرسـول بـحـاجـةٍ مـكـتـومـةٍ

لـولا مَلاحـةُ بـعضـهـا لم تـكْـتـمِ(٢٣)

العَجْمُ، في اللغة، إزالة الإبهام عن الحرف أو الكلمة بالنّقط والشّكل. لكنّ عمر جعله بالكفّ والبنان زيادة في تأكيد هويّة الكتاب وصاحبه، وعوضًا من

الحِبْر الدموعُ، التي تَنْفُذُ إلى ما وراء إنسان العين، فتخترق الضلوع وتستقر في القلب، مصدر الاختلاج والخفق النابض بكلِّ المعاني والأحاسيس الدافئة.

نِعْمَ اللغةُ والأداء، ونعِمَّا التصوّر والارتقاء إلى مداءٍ لا أبلغ!

لم تعد الكتابة لدى عمر معجميَّة قاموسية لغوية، بل هي من لغة الأحزان ومعجم الدموع.. ألفاظٌ سائلة، ومعانٍ معصورة من جُمان المآقي، وصور تؤلّفها زفرات الشهيق الحرَّى!!

لِلَّهِ درُّكَ يا عمر! وما أكثر ما أطربتَ وشنَّفتَ، واستثرْتَ من إعجاب!

وهل يهم بعد ذلك ما إذا كان هذا الكلام صادرًا عن صدق المعاناة وعمقها؟ لقد حقّقت الصورة الشعرية شروط الإبداع وسمَتْ بالمشاعر والمخيّلة إلى خلقٍ آخر ومناخٍ فكريّ أكثر عافية، وأصفى هواءً.

ولو عرَّجْنا إلى البيت الأخير ابتدرتْنا صورة شعرية غامضة تحتاج إلى قدر كبير من التأويل والتحليل لاستيعاب مضمونها وفكّ عناصرها، ألا وهي «الملاحة»: «لولا ملاحةُ بعضها لم تكتم» فهل المقصود (بالملاحة) المُلوحة المتأتّية عن زيادة قدْر الملح في الأشياء؟ وإلامَ ترمز الملوحة هنا؟ أيكون وراءها كلامٌ وشجون غراميَّة بالغة الانكشاف والإثارة لدرجة الإيذاء - كما قد يفعل الأكل المالح - فوجَبَ كتمانها وضمان هذا الكتمان برسولٍ أمين مقتدر؟

أم هناك كلامٌ آخر وأمانيٌّ زرقاء لا يرقى إليها الواقع، ولا يجوز الإعلان عنها أو كشفها مخافة السخرية والاستهزاء، أو تعطيل الخطّة المحبوكة بخيوطٍ من زبرجد وياقوت؟

وربّما اعترض علينا أحدهم قائلاً: ولم تُحمِّل النصّ كلّ هذه التصوّرات والاجتهادات، وقد لا يكون قصد إلى شيءٍ من ذلك؟ فنُجيب: ليكنْ قصدُ الشاعر ما يكون.. نقصده له، وتحليلنا وتصوُّرنا لنا، ما دام في الأمر غموضٌ والتباس؛ ولا نرى في ما ذهبنا إليه أيَّ مخالفةٍ مع الشاعر ولا مصادَمَة؛ لأنّنا ننطلق في تأويلنا من سيرة الشاعر ومناسبة القصيدة وكتمان المعلومة المنقولة في رسالةٍ غرامية، صاحِبتُها مولَّهة متيمة، والمرسلة إليه محفوفٌ بالشبهات، لا يؤمَنُ الانكشافُ معه، ولا يُستغنى عن علاقته، في آن، أمرٌ مهم وضروري، وإذا عقد عمر علاقة مع واحدة، شحنَ لها كلّ طاقاته ومواهبه، وهيَّأ لهذه العلاقة كلّ أسباب الفوز والفلاح، عُدَّتُهُ لغته المسبوكة من معدنٍ لا يصدأ ولا يتغيّر لونه، بل يتزايد بريقُهُ ويتضاعف وهجه على الأيام.. إنّها لغة القلب أتقنها كما لا فروسية ولا شعوذة، بل فطرة ونشأة وثقافة عريقة وخبرات عمَّقتْ الحرفة وجعلتْها أسلوب حياة، لا مجرَّد عملٍ يومي مأجور، فنقرأ له:

أرى مستقيمَ الطرْفِ ما أمَّ نَحْوَكُمْ
فإنْ أمَّ طرْفي غيرَكُمْ فهو أحْوَلُ[٢٤]

رابطًا بذلك بين علْمٍ تطبيقي هو الهندسة، وعلم آخر هو الخُلق القويم.. فالنظر المستقيم لدى عمر هو استقامة العلاقة ونزاهة النظرة ووحدانيّتها، والالتفات إلى أخرى، كمن أصيب بعاهةِ الحَوَل: أي ساءت نظرتُه وساء المَنْظر، وأنّى لعلاقة، أساسُها نظرةٌ حولاء، أن تَسْلَم، وتؤتي ثمارها المرجوّة؟

٤ - المضامين الحكميّة

شيءٌ لافتٌ ومعبِّر أن يتضمَّن شعر موقوف على الغزل حِكَمًا متنوّعة في الحياة والموت والسلوك الإنساني، وميادينَ أخرى: لأنَّ حياة التنعّم واليسر والفراغ قلّما تؤتي صاحبها فرصةً للخروج من الدائرة الذاتية الضيّقة إلى الدائرة الكونية الوسيعة، ومن «حديقة الحواس» المرفّهة إلى فضاء الوجود العاصف الهادر المشحون بالمتغيّرات والتطوّرات...

نسترسل في استغرابنا لنقول إنّ الحكمة في المنطق الإنساني والثقافي لا تولد إلاّ من سفوح

التجاريب الكبيرة، غالبًا ما يعتورها الألم، ويغذّيها الصدام المرّ مع القضاء والقدر، ونوازع الإنسان المتضاربة كأمواج بحرٍ هائج على شاطئٍ صخري عنيد لا يعرف طعم الهدوء.

والذي لفتنا في شعر عمر بن أبي ربيعة هذه الرشحات الحكمية الحارّة، تُومضُ بها بعض قصائده، وتنطرح عند ضفاف الأبيات، متّخذة تارةً شكل النصح والإرشاد، وأونة الاتّعاظ والاعتبار، وأونة ثالثة خواطر وجدانية ضمّختْها المعاناة الغرامية برياح متعاقبة الهبوب، ما بين لفْح هجيري مُحْرِق، ونَفْح عبيري مغدق للسُّلوان والأمل.. ولم يكن الأمرُ مجرّد طفراتٍ فكرية هنا وهناك، بل شرائح تفوح منها رائحة النضج والتأمّل والاختبار الطويل؛ تظهر في بيتٍ شعري كامل أو في شطرٍ أو جزءٍ من الشطر، في اتّساقٍ متفاوت.

من هذه الحكم ما يدخل في نطاق الغَدْر الإنساني، حينًا من الرجل، وأحيانًا كثيرة من المرأة، كقوله فيمن سلبته العقل وامتنعت:

والغانياتُ، وإن واصَلْننا غُدُرُ(٢٥)

وقوله مؤكِّدًا إخلاصه في أمانته وميثاقه لمحبوبته، صادرًا من رأيٍ حكمي سليم:

أغْدَرُ النّاس من يخونُ الأمينا(٢٦)

وقوله، ممهِّدًا لقوله، بضرورة ارتباط الأمانة بالنفس النصوح التي تذوّقت طعم الأمانة:

قَبُحَتْ طينةُ الخيانة طينا(٢٧)

وقوله على لسان عُتيمة غداة لقائه بها في الطواف، نافية عن الرجال الصدق والأمان:

إنّ الرجالَ على تألُفِهِمْ
طُبعوا على الإخلاف والغَدْرِ(٢٨)

وقوله في سُكينة، متغنِّيًا بطيب جمالها، في حضورها وغيابها، لكنه يستدرك فيضيف:

.... وقلّما
تَرْعَى النساءُ أمانةَ الغُيَّاب(٢٩)

ومن حكمه الغزلية المرتبطة ارتباطًا وثيقًا بحبّه ومقاساته وحصيلة ذلك من تباريح السلوك وتصدّع الفؤاد وتمرّغ في رمال الجنون وسقم العلاقة الخطرة، قوله في إهاجة الذكرى بما يشبه الرأي القاطع، المنسج بثوبٍ رقيق من النفح الخاطري:

وقد تهيجُ فؤاد العاشق الذِّكر(٣٠)

ومثل ذلك:

وقد يُسْقِمُ المرءَ الصحيحَ التذكُّرُ(٣١)

وقوله في تناسب أهل العشق، وتوادّهم وتعاطفهم في الملمّات:

حَسَنٌ في كلّ عينٍ مَنْ تَوَدّ(٣٢)

وقوله:

إنّما يَعْذِرُ المُحبَّ المُحِب(٣٣)

وقوله:

وذو القلبِ المُصَابِ ولو تَعزّى
مَشُوقٌ حين يلْقى العاشقينا(٣٤)

وقوله زارعًا حكمةً دهرية في سلوك الإنسان بعامّة مع أخيه الإنسان، ولكن من منطقٍ غزلي:

وقديمًا كان في النّاسِ الحَسَدْ(٣٥)

وقد يقع في الحبّ كلّ ساذجٍ، فيصبح سقيمًا، أو مخبولاً:

وقَبْلي قادَ الحبُّ مَنْ كان ذا نَبْلِ(٣٦)

وقوله :

.... ومَنْ

يَعْلَقْ هوى مثْلها يستوجبِ العَطَبا(٣٧)

ومن الحكم الخلقية والسلوكية، وفيها موعظة وتحذير ونصح، وحضّ على الصمود وعدم الاستسلام للخوف والوشايات؛ حكمٌ صارمة لكنّها سائغة، يتقبلها النّاس ويأخذون بها، كلٌّ بقدر وطريقة.. كقوله، في الحذر والصبر:

إنَّ الكريمَ لدى الحِذار صَبُورُ(٣٨)

واحذَرْ، وُقِيتَ، وأمرُ الحازِمِ الحَذَرُ(٣٩)

وقوله في كتمان السرّ، والاستعاضة عن لغة الشفاه والألسنة، بلغة العيون وإيماءاتها:

الشرّ يكتمُهُ الاثنان بينهما

وكلُّ سرٍّ عَدا الاثنين مُنْتشِرُ

والمرءُ إنْ هُوَ لَمْ يرقُبْ بصَبْوتِهِ

لَمْحَ العُيون، بِسوءِ الظنِّ يَشْتهِرُ(٤٠)

لقد خرج التعبير الحِكمي عن رصانة الجزالة والموضوعية المجرَّدة إلى لغةٍ شفّافة، رقيقة الأهداب، تعكس وهج النوازع القلبية وصبوات الجمال، وفي ذلك تطوير للغة الحكمة وصياغتها المقتضبة الرصينة.. وفي إطاعة الوشاة وما ينجم عن ذلك من ندم كبير، تنقطع معه حبال الوصال، وأنَّى لها المعاودة:

.... ومن يُطِعْ

مقالةَ واشٍ كاذبِ القول يَنْدم(٤١)

....

ومَنْ يُطعِ الواشينَ أو زَعْمَ مَنْ زَعَمْ

يُصَرِّمْ بِظُلْمٍ حَبْلَهُ من خَليلِهِ

وشيكًا، ويَجْزِم قوّةَ الحَبْل ما جَذَمْ(٤٢)

ومن ذلك، في تبعات القول، واستمرار تأثيره في المرء أن يكون مستنتجًا ذلك من ملاحقة النّاس له ولحبيبته هند، بصورةٍ شبه دائمة:

... وقولُ النّاسِ بالمرءِ مُلْحَقُ(٤٣)

وفي الشأن السلوكي، والتحكّم بالآخرين، ولكن من منطق التسويغ والتشريع:

إنَّما العاجِزُ مَنْ لا يَستبدّ(٤٤)

ومن الحكم المتعلّقة بالقضاء والقدر، وتَصرُّف الأيّام، قوله في حتميَّة الفناء للإنسان:

فَسَبيلُ النَّاسِ طُرًّا

لِلْفَناءِ وعَذابْ(٤٥)

....

غيرَ أنْ ليس تدفَعُ الأقْدارُ

....

... ولكنْ لكلِّ شيءٍ قِدَارُ(٤٦)

وقوله في تقلُّب الأزمان، استنتاجًا لتغيّر الإقامة والارتحال والنزوح:

عَجَبًا، كذاك تَقلُّبُ الأزمان

هذه الحكم، وغيرها ممّا يشبهها، لم تكن وليدة التأمّل النفسي الطويل، ولا المطالعة والاكتساب المعرفي المعمَّق، بل كانت أشبه برَشَحات البَلَل تُصيبُ الجالس على مقربةٍ من تكسُّرِ الموج على أحد الشطئان، أو المحاذي لانصباب شلاّلٍ عارم السيل تعبث به الرياح فتصيب من حولها: وليس هناك من استحمام حقيقي أو سباحة في اليم..

ولولا المناسبات العارضة التي رافقت بعض اللقاءات والمعاتبات وما كان يعقبها من خصومةٍ وقطيعة أورثت الشاعر بعض التأمّل، وتقليب النظر في ما آلت إليه العلاقة، لما تسنّى لعمر هذه الالتفاتات العابرة نحو معارج السلوك الإنساني وطبيعة التعامل، والخروج من ذلك بهذه الأفكار والأحكام التي تخْلُ من بصمات المزاح بين الحين والآخر.

٥ - اللغة والقواعد النحوية

تصرَّف عمر بن أبي ربيعة في لغته الشعرية تصرُّف العالم الخبير، والمُشرِّع الحاذق، فكانت له صيغ، واستعمالات شبه شاذّة، أو غير منسجمة مع القواعد اللغوية المتّبعة لدى النحاة، والمعتمدة لدى عامّة الشعراء.. وهذا لا يعني بحالٍ من الأحوال خروجٌ على القواعد، أو إساءَةُ استخدامها وتطبيقها، فهو - كما قلنا - عالمٌ خبير، حاذق، لا يَزلُّ ولا يقع، ولا يَتَبَهْلن (من بهلوان) ليُقال إنّه يفعل في اللغة ما يشاء - إذْ لم نلحظ عليه شيئًا من ذلك، ولم يخالجنا شكٌ في أنّه من أكثر الشعراء حفاظًا على سلامة اللغة وقواعدها، ولكنّه يعرف ما لا يعرفه غيره، فيظنّ هذا الغير أنّه أخطأَ أو شذّ، وما هو بذلك.

لن نعرض لمهارته أو خبْرته أو طول باعه في أصول الكتابة الشعرية، فهي من مقوِّمات شاعريّتِهِ وفحولته الشعرية واللغوية.. بل لِما رأيناه خارجًا على المألوف، أو يحتاج إلى شيءٍ من التخريج والتسويغ، وهو ما فعله شارح ديوانه المحقّق الأديب محمد محيي الدين عبدالحميد من حينٍ لآخر، موضّحًا سبب هذا الاستعمال الغريب، معلّلاً القياس القائم عليه.

وقد وقعنا في ديوانه، على بعض الاستعمالات اللغوية شبه المخالفة. نعرض لها بشيءٍ من الاختصار:

- **ضمّ حركة نون المثنى**، والقاعدة تقضي بكسرها، وذلك في قوله:

رجَعْنا ولم ينشرْ علينا حديثَنا

عَدوٌّ، ولم تنطِقْ بهِ شفتانُ

قافية القصيدة كلّها «ن» مضمومة.

جاء في حاشية الشرح أنَّ رفع النون، تعويضٌ بها عن تنوين الاسم المفرد، وهذه لغة لجماعة من العرب، ومنها قول الراجز:

يا أبتي أرّقني القِذّانُ

فالنومُ لا تطعَمُهُ العَيْنانُ

وهذا في رأي الشارح - خيرٌ من جَعْلِ النون مكسورة - على ما هو لغة جمهرة العرب - ثمَّ يكون في البيت إقواء، وهو من عيوب القافية. و«القِذّان» في بيت الراجز، البراغيث، واحدها: قذذ.

- **حذف همزة (قراءة وساءَ)** في بيتين متتاليين، من قصيدة نونيّة في «نُعْم»:

أُنْبِئتُ أنّكِ إذا أتاكِ كِتابُنا

أعرضْتِ عند قِراتكِ العنوانا

ونَبذْتِهِ كالعُودِ، حين رأيتِهِ

فاشتدَّ ذاكِ عليَّ منكِ وسَانا

حذف الهمزتين من (قراءتك) و(ساءنا) تخفيفًا واستسهالاً، ومراعاة للوزن الشعري.. وهذا الاستخدام على ندرته، جائزٌ لدى النحاة: لأنَّ الهمزة معرَّضة للحذف، بسبب انتقالها على الحروف المعتلّة الثلاثة (الواو والياء والألف) بحسب حركة إعرابها، فنقول قائم وقايم، وبداية وبداءة، رَشَأ ورَشَا، ورضى ورضاء[٤٧]، وقد حذفت الهمزة أيضًا من قوافٍ أخرى كـ: «جانا» والأصل: جاءنا، و«لقانا» والأصل: لقاء.

- أضاف (أل) **التعريف إلى اسم الفاعل المتصل بضمير الإضافة**، كقوله في القصيدة نفسها:

إنَّ المُبَلِّغَكِ الحديثَ لكاذِبٌ
يَسْعَى لِيَقْطعَ بيننا الأقرانا

أن تدخل (ألْ) على اسم الفاعل، كما على الفعل المضارع، جائز، وإنْ نادرًا بالنسبة إلى الفعل.. لكنها، هنا دخلت على اسم الفاعل ومفعوله، في كلمةٍ واحدة؛ وتقديرنا أنَّ دخولها نابَ عن اسم الموصول (الذي)، أي: إنَّ الذي يُبلِّغُكِ.. ومعلومٌ أنَّ اسم الفاعل يعمل عمل الفعل؛ وبذلك يكون عمر قد استخدم صيغة غير مألوفة، فأدخل (ال) الموصولية - إذا جازت التسمية - اختصارًا لاسم الموصول من غير خروجٍ على القاعدة النحوية.

- **غيَّر صيغة الفعل المضارع المتصل بنوني التوكيد والنسوة**، في قوله، من قصيدة نونية أيضًا:

ذاكَ أنّـي ذَكَرْتُ قِيلَكِ يومًا
يا صَفيَّ الفؤادِ لا تَنْسَيَنَّا

فقد حذف نون التوكيد، وأبقى على نون الإناث، وأصبحَ الفعل المضارع (تَنْسَيَنَّا) مَبْنِيًّا على حذف لاجتماع الأمثال (أي ثلاث نونات: النونان المشدَّدتان للتوكيد، أو ما يُعرف بالنون الغليظة، ونون جمع المتكلّم).

وقد يكون ذلك لأجل القافية والوزن، اللذين يشكّلان العامل الأهم في جنوح الشعراء عن جادّة القواعد والقياسات المرسومة.

- **حذف همزة الاستفهام**، بشكل مغاير للقاعدة، وذلك في قوله، من قصيدة بائيّة إلى الثريّا:

ثمَّ قالوا: تُحِبُّها، قلتُ بَهْرًا
عددَ النجمِ والحصى والترابِ

وصوابه: أَتُحبُّها؟ وقد أحدث هذا الاستعمال جدلاً لدى النحاة، فقال الأصمعي: «عمر حجّة في العربية ولم يُؤخذ عليه، إلاَّ قوله: «ثمَّ قالوا: تحبّها، قلتُ بهرًا البيت.. وله في ذلك مخرج؛ إذ قد أتى به على سبيل الإخبار»[48]. وهناك من أجازَ له الاستفهام بغير الهمزة، في الاختيار، وبعضهم ضمَّنَ الهمزة في ذلك تضمينًا[49].

- **فتح عين الفعل الثلاثي المنقوص** (خَفِيَ) والصواب كسْرها، في قوله من قصيدة فائية:

لو كانَ يَخْفَى الحبُّ يومًا خَفَى لنا
ولكنَّهُ واللّهِ يا حِبُّ مَا يَخْفَى

وهذه لغة ربيعة، تُجيز فتح عين الأفعال الثلاثية، المكسورة، ليصبح الفعل معتلاً بالألف بدلاً من الياء؛ أي: خَفَى، بوزن (رَمَى ومضَى ونَمَا).. وأصله: خَفِيَ، كرَضِيَ وهَوِيَ.

ونخلصُ إلى أنَّ لغة عمر الشعرية، لم تكن أسيرة قوالب اللغويين والنحاة، كما أنَّه لم يعبث بقواعد اللغة على هواه، بل حاول الجمع والتوفيق بين الموروث المتداول، والمقتضى الذي يتطلّبه السياق اللغوي والعروضي، منطلقًا من فسحة ولو ضيّقة، تسمح له بإجراء تعديلٍ طفيف على هذا الاستعمال أو ذاك، فاتحًا بذلك باب الاقتداء به والتحرّر النسبي الواعي، على غراره. وهذا، في رأينا، من مآثر الشعر العريق، وفضائل الشعراء الذين لا يقفون جامدين أمام اللغة وصيغها واشتقاقها، بل يجتهدون، بالقياس، أو بالعودة إلى الجذور والتنويعات المعمول بها لدى هذه الجهة أو تلك من الشعراء والرواة والنقّاد الكبار ممّن أسهموا في تأسيس القواعد وتطويرها وتجديدها، على السواء. ●

الحواشي

١ – ديوان ابن أبي ربيعة: ٢١٢ – ٢١٤.
٢ – ديوانه : ٤٥٧ – ٤٥٨.
٣ – سبتًا : أي قطعًا.
٤ – هناك قصائد أخرى مشابهة، ولكنّها قليلة جدًا، منها تائيّة ثانية من اثني عشر بيتًا، وجَّهها إلى الرباب، فهي على نَسَق السابقة، حوارًا عتابيًا وتأنيبًا قاسيًا، ومع ذلك لا ينبس الشاعر ببنت شفة، فيما يتعلّق بتهم الغدر والخيانة ونكْث الأيمان، ومطلع القصيدة:

أرسـلَـتْ خـلَّـتـي بـأنَّـا
قـد أُتِـيـنـا بـهـا بـبـعض مـا قـد كـتـمـنـا

الديوان : ٤٥٨.
٥ – ديوان ابن أبي ربيعة: ١١٢ – ١١٣.
٦ – المصدر السابق : ١١٢ – ١١٣. والعُشر هنا، بمعنى الضنك والهلاك.
٧ – المصدر السابق: ٢٣٠.
٨ – البقرة : ٢٢٤.
٩ – المائدة : ٨٩.
١٠ – ديوان ابن أبي ربيعة: ١٢٤. والسَّدر – في البيت الأول – التائه المشرَّد. وأجذل، من الجذل: الفرح الشديد..
١١ – ديوانه : ٣١٦.
١٢ – ديوانه : ١٤٠ – ١٤١. والضمير في «فتناولتها» في البيت الأول يعود إلى كفِّ المرأة. شاب: خالط. والعُقار: الخمر. والمشغوف: المعنّى، وصْفُ حالِ الشاعر وهو مع الحبيبة.
١٣ – المصدر السابق: ١٤٩. الماء الخَصر: البارد. الحَصِر: الضيّق الصدر. والمِرْط: كساء من خزّ أو صوف تتلفع به المرأة. ويُفرِّي مِرْطَها: يشقُّه بفكّ عُرى أزراره. والمُخطف الضامر: كناية عن الجسد ما بين الصدر إلى الردفين، والمؤتزر: موضع الإزار ممّا يلي الخصر.. وفَعم المؤتزر: ضخم، ممتلىء، كناية عن الأرداف الممتلئة، وهو ما يستحسنه العرب في المرأة.
١٤ – ديوانه : ١٩٧ – ١٩٨.
١٥ – ديوان امرىء القيس: ٩٩.
١٦ – ديوان ابن أبي ربيعة: ٢٠٢. وعمْدَنها: قصدنها، ومكنون الشراب: الخمر التي خُبِّئت، والمُختَّم: المختوم بإغلاقه المحكم.
١٧ – ديوان ابن أبي ربيعة: ٢١٤.
١٨ – ديوان ابن أبي ربيعة: ١٤٩.
١٩ – المصدر السابق : ١٩٤.
٢٠ – التين : ٨.
٢١ – القيامة : ٤٠.
٢٢ – ديوان ابن أبي ربيعة: ٢٠٣ – ٢٠٤.
٢٣ – المصدر السابق : ٢٠٦ – ٢٠٧.
٢٤ – المصدر السابق : ٣٣٣.
٢٥ – المصدر السابق : ١١٢.
٢٦ – المصدر السابق : ٣٠٢.
٢٧ – المصدر السابق : ٣٠٤.
٢٨ – المصدر السابق : ٤٨٢.
٢٩ – المصدر السابق : ٤٣٥.
٣٠ – الديوان : ١٢٠.
٣١ – الديوان : ١٦٥.
٣٢ – الديوان : ٣٢١.
٣٣ – الديوان : ٤٤.
٣٤ – الديوان : ٤٠٣.
٣٥ – الديوان : ٣٢١.
٣٦ – الديوان : ٣٤٦.
٣٧ – الديوان : ٤١٤.
٣٨ – الديوان : ١٢٦.
٣٩ – الديوان : ١١٣.
٤٠ – الديوان : ١١٣.
٤١ – الديوان : ٢٠٤.
٤٢ – الديوان : ٤٥٥.
٤٣ – الديوان : ٢١٧، والصرم والجذم: القطع والبتر.
٤٤ – الديوان : ٣٢١.
٤٥ – الديوان : ٤٨٦.
٤٦ – الديوان : ١٣٣.
٤٧ – من المفيد التذكير بأنَّ قريش لم تعن بالهمزة، فأهملتها. ونرى أنَّ عمر بحذفه الهمزة من الكلمات المشار إليها في القصيدة أخذ بمنحى قريش في هذا الجانب، ولم يأتِ بجديد.
٤٨ – الأغاني : ٧٩/١.
٤٩ – راجع مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام: ٢٠.

المصادر والمراجع

- **ديوان امرىء القيس**، صنعة السندوبي، القاهرة، ١٩٣٠م.
- **ديوان عمر بن أبي ربيعة**، تح. محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة، ١٩٦٢م.
- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، لابن هشام الأنصاري، تح. د. مازن المبارك ومحمد علي حمدالله، ط٥، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

عائشة الباعونية الدمشقية شاعرة

الأستاذ/ محمد سليمان حسن
وزارة الثقافة - سوريا

إنَّ البناء الحضاري للأمّة يتبدّى بتكامل مكوّناته الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية، وبين العمل اليدوي والنظر العقلي صلة وثيقة؛ إذْ إنَّ التشكيل المادي يبعث في العقل البشري إمكان تشكيل الهيولى المادية في نموذج رؤية مادّية قابلة للتحقّق بتضافر الشكل والمضمون. وفي التجريد المعرفي يعمل العقل بما هو الأساس للفكر المنتج على خلق حالات الإبداع الإنساني بتنوّعها، فاتحًا المجال واسعًا أمام المساهمة دون النظر إلى النوع أو الجنس.

وفي التشكيل الحضاري العربي - الإسلامي كان للفكر حالاته، وللمعرفة أبوابها. وعلى تنوّع هذه الحالات والأبواب استقطب التصوّف قصب السبق، بما هو إمكانية لجمع النظر الفلسفي مع الرؤية الدينية في روحانية الحدس الصوفي، وكان لهذا التنوّع من المعارف روّاده الدائمين، كما كان له رائداته أيضًا.

فالحضارة العربية الإسلامية في أوج تألّقها، كما هي الحضارات دائمًا، لم تقف في وجه الإبداع والمبدع من أيّ جنس كان. فقد جاء النصّ القرآني واضحًا في هذا الاتجاه، وأكّد عليه الحديث النبوي الشريف بحضّه على طلب العلم من الذكور والإناث معًا.

في دراستنا هذه محاولة للوقوف على نتاج معرفي صوفي لرائدة من رائدات الأدب الصوفي في تاريخنا العربي - الإسلامي. وعلى الرغم من طرق الموضوع مرارًا من قبل الباحثين والكتّاب في صيغة المقالة أو المؤلَّف، إلاَّ أنَّ هذه الشخصية لم تأخذ حقّها بعد، والبحث المقدّم محاولة لتبيان أهميّتها، وبخاصّةٍ أنّه يعود إلى مؤلفاتها مباشرةً، المخطوط منها والمطبوع.

أولاً: حياتها

هي عائشة بنت يوسف بن أحمد بن ناصر الدين، العالمة الجليلة، والأديبة العظيمة القدر، والشاعرة الكبيرة، والشيخة الصالحة، الأريبة العاملة، أم عبد الوهاب، الصوفية الدمشقية بنت الباعوني، إحدى أفراد الدهر ونوادر الزمان فضلاً وعلمًا وأدبًا وشعرًا وديانةً وصيانة، المعروفة بالباعونية، تنسّكت على يد السيد الجليل إسماعيل الخوارزمي، ثمَّ على خليفته المحيوي يحيى الأرموي، ثمَّ حملت إلى القاهرة ونالت من العلوم حظًّا وافرًا حتى أجيزت بالإفتاء والتدريس، ثمَّ أخذت في التأليف حتى اجتمع لديها طائفة جليلة من الكتب والرسائل والقصائد[1].

وقد تحدّثت عن نفسها فقالت: «وكان ممّن أنعم الله تعالى به عليّ أنّني بحمده لَمْ أزلْ أتقلّب في أطوار الإيجاد في رفاهية لطائف البر الجواد، إلى أن خرجت إلى هذا العالم المشحون بمظاهر تجلّياته، الطافح بعجائب قدرته وبدائع آياته، المشوبة موارده بالأقذار، والأكدار، الموضوع بكمال القدرة والحكمة للابتلاء والاختبار، دار مما لا بقاء لها إلى دار القرار، فربّاني اللطف الربّاني في مشهد النعمة والسلامة، وغناني بلبان مدد التوفيق لسلوك سبيل الاستقامة في بلوغ درجة التمييز، وأهّلني الحقّ لقراءة كتابه العزيز، ومنَّ علي بحفظه على التمام ولي من العمر ثمانية أعوام، ثمَّ لم أزل في كنف ملاطفته اللطيف حتى بلغت درجة التكليف»[2].

وبعد عودتها إلى دمشق، مكان ولادتها، الذي لم يعرف له تاريخ بالضبط، وعكوفها على التأليف والتصنيف، رحلت إلى مصر سنة ٩١٩هـ فأصيبت في الطريق بشيءٍ من مؤلّفاتها ومنظوماتها. ولمّا دخلت القاهرة ندبت لقضاء حاجة لها تتعلّق بولدها، وكان في صحبتها المقر أبو الثناء محمود بن أغا الحلبي، صاحب دواوين الإنشاء بالديار المصرية، فأكرمها وولدها، وأنزلها في حريمه، وكانت قد مدحته بقصيدة. ثمّ ابت إلى دمشق، وزارت مدينة حلب في سنة ٩٢٢هـ، خلال وجود السلطان النوري بها، لمصلحة لها كانت عنده، فاجتمع بها من وراء حجاب البدر السيوفي، وتلميذه الشمس السفيري وغيرهما. ولم تلبث إلاّ قليلاً بعد عودتها من حلب إلى دمشق حتى توفيت في أواخر سنة ٩٢٢هـ/١٥١٦م[3].

ثانيا: آثارها

تركت عائشة الباعونية مؤلّفاتٍ عدّة، منها ما هو مخطوط، ومنها ما هو مفرق في بطون الكتب.

١ - تخميس البردة للبوصيري[4]: من آثارها المخطوطة التي استطعنا الاطّلاع عليها، مخطوطتها المعروفة (بتخميس البردة) حيث بدأتها الباعونية معرّفة بنفسها، ثمَّ أوردت فيها ست قصائد نبوية، وبعد أن عرّفت باسمها قدّمت للقصيدة الميمية المعروفة بتخميس البردة بقولها: «وكان ممّا امتنَّ الله به عليّ، وأحسن إليّ أن أهّلني لتخميسها في عنفوان الشباب، وشرّفني بدخولي في مدح هذا الجناب»[5]، وهي قصيدة مطوّلة في مدح الرسول ﷺ ومطلعها[6]:

كتمت عشقي فأضحى غير مكتتمِ

بمدمعٍ عندميّ اللون منسجمِ

وقال صحبي ووجدي صار كالعلمِ

أمن تذكّر جيرانٍ بذي سلم

مزجت دمعًا جرى من مقلة بدمِ

وهذه القصيدة في الأصل للبوصيري، وقد قامت الباعونية بتخميسها على هذا الشكل الذي وردت فيه، وقد أرّخ الناسخ في نهاية القصيدة، أنّه تمّ الفراغ منها سنة ٩٢١هـ.

٢ - قصيدة بديع البديع في مدح الشفيع: وهي بديعية في مدح الرسول الكريم، وقد شرحت

الشاعرة هذه البديعية شرحًا مختصرًا، ألحقته بالديوان، كما ذكرت ذلك في صفحة العنوان، ومطلعها(٧):

في حسن مطلع أقمارٍ بذي سلم
أصبحت في زمرة العشاق كالعلم

٣ – قصيدة الفتح المبين في مدح الأمين: ومطلعها:

عن مبتدا خبر الجرعاء من إضم
حدّث ولا تنسَ ذكر البان والعلم

٤ – قصيدة فتوح الحقّ في سيد الخلق: ومطلعها:

براعتي في ابتدا حالي بحبّهم
براعة تقتضي فوزي بقربهم

٥ – قصيدة نفائس الغرر في مدح سيّد البشر: ومطلعها(٨):

أنور بدرٍ بدا من جانب العلم
أم وجه ليلى على الجرعاء من إضم

٦ – قصيدة لوامع الفتوح في أشرف ممدوح: ومطلعها:

سعد إن جئت ثنيّات اللويْ
حيِّ عني الحيَّ من آل لُويْ

وتبدأ الباعونية بعد قصيدتها الأولى المعروفة بـ (تخميس البردة) القسم الثاني من المخطوط بالحديث عن أنواع البديع(٩). حيث تحدّثت عن أنواع الجناس، وعدّدت منه الجناس اللاحق، والجناس المعنوي، إلى أن تصل إلى الرجوع، والمطابقة، والاستعارة، والتمثيل، والإيهام، ومراعاة النظير، والارداف، والافتنان، والتوسيع، والمراجعة. ثمّ تحدثت عن عتاب النفس والمغايرة، وسلامة الاختراع، والمواربة، والقول بالموجب، والتهكم، وتجاهل العارف، والبسط «بسط الكلام»، وإرسال المثل، والنزاهة. وأردفت ذلك بالحديث عن التسريع، والالتفاف، وتآلف اللفظ، والتكرار، والمناسبة، وحسن التنسيق، ثمَّ عن الإيجاز والتتميم، حيث قالت في ذلك:

عرّج على قاعة الدعاء منعطفًا
على العقيق على الجرعاء من إضم(١٠)

وسمّاه ابن المعتز اعتراض كلام في الكلام، ولم يتمّ معناه، ثمَّ يعود المتكلِّم فيُتمّه. وتتابع بعد ذلك الحديث عن الاقتباس، والتجريد، والنوادر، والكناية، وبراعة المخلص، والترتيب، والتسميط، والسهولة، والاطراد، والتكرار، والتكميل، والإيداع، والأشباه، والمماثلة، والاعتراض، والتسهيم، حيث قالت في التسهيم في البيت الآتي(١١):

ذو الجاه حيث تضمّ الخلق محشرهم
ولا يرى غيره في الكشف للغمم

وبعد ذلك ذكرت: التفسير، والتوشيح، والتفضيل، والواردة، حيث قالت فيها:

كم أعقبت راحة باللمس راحته
وكم ممّا محنة ريق له بنم

ثمَّ تابعت حديثها عن الاكتساب، والتوليد، والتقسيم، قائلة في التقسيم:

والنيران الماعاه فتلك بدت
بعد الأفول وهذا شقَّ في الظلم

ثمَّ ذكرت الجمع والتقسيم، والجمع والقلب، والمبالغة والإمتاع، حيث قالت في مدح الرسول ﷺ:

محمد اسمه نعت لجملة ما
في الذكر من مدحه في نون والقلم

ثمَّ أضافت ذكر الترصيع، واللف والنشر،

والإغراق، والعلوّ، وصحة الأقسام، والاشتراك، والتلميح، والجمع مع التفريق، حيث قالت:

علاه كالشمس لا تخفى على بصرٍ

والوجه كالشمس يجلو حالك الظلمِ

وذكرت التشبيه والمذهب الكلامي حيث قالت:

هو الحبيب من الرحمن رحمته

للعالمين بإيجاد من العدم

كما ذكرت الالتزام والتوجيه، والتزوير، والتجزئة، والتنكير، والإيضاح، والاستمتاع، والسلب، والإيجاب، حيث قالت في نهاية كلّ نوع «والله أعلم».

وبعد أن أنهت هذه الأنواع المختلفة من البديع، ذكرت قصيدة ميمية أخرى في مديح الرسول ﷺ، قالت في مقدمتها: «ومن فتح الله تعالى عليها في مدحه ﷺ». وسمّتها «نفائس الغرر في مدح سيّد البشر»، حيث قالت في مطلع القصيدة:

أنور بدرٍ بدا من جانب العلم

أم وجه ليلى على الجرعاء من إضم[١٢]

ومنها:

وإن جهلت إشاراتي فكم يقظ

في الحب يعرف ما أودعت في كلمي

إلى أن تقول:

أنا التي بصباباتي عرفت وفي

عشقي برعت إلى أن صرت كالعلمِ

يأتم بي كلُّ صب مدمعه

وعارض العارض الهامي فمنسجمِ

يا صاح حسبك من أنّي ظهرت بما

جاء في محكم التنزيل من حكمِ

فتصل إلى:

محمد المصطفى الداعي الله على

بصيرة خيرة من يمشي على قدمِ

هو الحبيب الذي في حسنه ولهي

حتى جلا بضياء كل مرتكمِ

٧ - الفتح الحقي من منح التلقّي: «يشتمل هذا الكتاب على كلماتٍ لدنية ومعانٍ صوفية، ومعارف ذوقية»[١٣].

٨ - الملامح الشريفة في الآثار اللطيفة: «يشتمل على إنشاءات صوفية ومعارف ذوقية»[١٤].

٩ - درّ الغائص في بحر المعجزات والخصائص: «قصيدة رائعة وبديعة، شرحتها شرحًا حسنًا»[١٥].

١٠ - الإشارات الخفية في المنازل العلية: أرجوزة في التصوف اختصرت فيها «منازل السائرين» للهروي[١٦].

١١ - أرجوزة القول البديع: لخّصت فيها «القول البديع على الحبيب الشفيع» للسخاوي[١٧].

١٢ - فيض الفضل: وهو ديوان شعر مخطوط[١٨].

١٣ - المورد الأهنا في المولد الأسنا: وهو مخطوط أيضًا (نسخة بخط الباعونية سنة ٩٠١هـ)[١٩].

ثالثًا: شعرها

يشتمل شعر عائشة الباعونية على أغراضٍ متعدّدة منها ما هو مديح، وينقسم بدوره إلى نوعين: مدائح نبوية، ومدائح عامّة، ومنها ما هو مطارحات إخوانية، ومنها ما ورد على شكل نفحاتٍ صوفية لطيفة.

١ - المدائح النبوية

وقد أفردت لها الشاعرة ديوانًا خاصًا بها، ضمَّ قصائد البديعيّات النبوية، والقصائد المدحية، أبرزت من خلالها المعاني المأثورة في المدح النبوي، إضافةً إلى الالتزام البلاغي في تصنّع الأنواع البديعية في منظوماتها البديعية النبوية. وقد سبق الحديث عن هذه المدائح وتعدادها.

٢ - المدائح العامّة

لم يكن المديح عند الشاعرة مقتصرًا على المديح النبوي، بل تعدّت ذلك إلى مدائح عامّة ومتنوّعة، من ذلك ما وجدناه في مدحها (ابن أجا) صاحب (دواوين الإنشاء بالديار المصرية) الذي أكرمها وولدها، وأنزلها في حريمه في أثناء رحلتها إلى مصر، والقصيدة مطلعها(٢٠):

روى البحر أخبار العطا عن نداكم
ونشر الصبا عن مستطاب ثناكم

ومدحته بقصيدة أخرى استهلتها بالتحدّث عن شوقها لسفح الصالحية والجسر الأبيض بقولها(٢١):

حنيني لسفح الصالحية والجسر
أهاج الهوى بين الجوانح والصدر

ومنها متخلّصة إلى ممدوحها، قولها:

وحسبي بشيرًا بالأماني وبالمنى
معاملتي باللطف في العسر واليسر

ولا بُدّ من وجودٍ يوافي رفاؤه
بتبليغ آمالي وفكي من الأسر

ويبدو صباح الوصل أبيض ساطعًا
سطوع ضياء البشر من كاتب السرّ

سليل آجا، كهف اللجا، وافر الحجى
بنيل الرجا، ركن السيادة والفخر

إمام حوى من كلّ علمٍ لبابه
فحجّ لعالي بابه كلّ ذي قدر

كريم تجاري السحب راحته ولا
يريد بما يجزى سوى الفوز بالأجر

وخلصت إلى ختم مدحها بقولها:

هو الشمس في العليا هو النجم في الهدى
هو العون في الجدوى هو الصبح في البشر

والملفت للنظر في القصيدة هو حديثها عن دمشق في مستهل القصيدة مبرزة مشاعرها في غربتها البعيدة. أضف إلى ذلك ما ذكره الشيخ ابن طولون الحنفي أنَّ الشاعرة أنشدته قولها تصف دمشق(٢٢):

نزوة الطرف في دمشق ففيها
كل ما تشتهي وما تختار

هي في الأرض جنّة فتأمل
كيف تجري من تحتها الأنهار

كم سما في ربوعها كل قصر
أشرقت من وجوهها الأقمار

وتناغيك بينها صادحات
خرست عند نطقها الأوتار

كلها روضة وماء زلال
وقصور مشيدة وديار

ومن شعرها قولها في جسر الشريعة لما بناه الملك الظاهر برقوق بيتان هدما ما شيّده فحول الشعراء من البيوت، وهما:

بنى سلطاننا برقوق جسرًا
بأمر والأنام له مطيعة

مجازًا في الحقيقة للبرايا
وأمر بالمرور على الشريعة

٢ - المطارحات الإخوانية

يبدو أنَّ الشاعرة كانت تشترك في المجالس الأدبية فتأخذ عن الأدباء والمتصوّفة يأخذون عنها، وتجيزهم ويجيزونها. وقد نتج عن ذلك حوار متبادل من خلال هذه المطارحات الإخوانية والوجدانية بين الشاعرة وشاعرٍ آخر هو الشريف العباسي، شيخ الأدباء بمصر. وقد حرص كلّ منهما على ضرورة التقيّد بالوزن والروي، وإضفاء النعوت، ممّا غمر هذه المطارحات بالمشاعر والعواطف المتبادلة. وكان كاتب السرّ لـ (ابن أجا) قد أطلع الشريف العبّاسي عبدالرحيم، شيخ الأدباء بمصر، على إحدى قصائدها التي مدحته بها، فأعجب بها كلّ الإعجاب:

«وبعث إليها بقصيدة من بديع نظمه» فأجابت عنها بقصيدة مطلعها:

وافت تترجم عن جو هو البحر
بديعةٌ زانها مع حسنها الخفرُ

ثمّ كتب إليها ملغزًا باسم ممدوحها كاتب السر لـ (ابن أجا) بقصيدة مؤلّفة من واحدٍ وعشرين بيتًا استهلّها بقوله[٢٣]:

قل لمن بالقريض برّ الفحولا
فانثنى من قصورهم مستطيلا

وأرانا عرائس الشعر تجلى
بمعان أضحى علاها جليلا

رافلات من زاهيات المعاني
في مرمط تجر فيها الذيولا

مسفرات عن حسن معنى بديع
من سناه تبغي البدور الأفولا

وتود الرياض أن لو أعيرتْ
من أفانين وشيها إكليلا

كل طرف إذا ترجّع منها
عاد من حسنه حسيرًا كليلا

ثمّ خلص بعد ذلك، فسألها ملغزًا باسم ممدوحها كاتب السر لـ (ابن أجا):

ما اسم شيء حروفه عاطلات
وهو في الدهر لا يرى تعطيلا

واستغرق في تبيان أحوال لغزه أبياتًا كثيرة، فأجابته بقصيدة استهلتها بقولها[٢٤]:

يا حسيبًا قد حاز مجدًا أثيلا
وفخارًا بالمصطفى لن يحولا

وذكرت له جواب لغزه السابق، واستمرت هذه المطارحات عبر تطوّر العلاقة الأدبية بينهما خلال وجودها في القاهرة، فبعث إليها بقصيدة قال فيها[٢٥]:

ليهنكِ مجدٌ طارف وتليد
يخصّك آباء به وجدود

فأجابت الشاعرة الشامية شاعرها المصري المعجب بأدبها قائلة[٢٦]:

حصلت على الغايات مجدا وسؤددًا
وفضلا مبينا ليس فيه جحود

وأصبحت في روض العلوم مفككًا
تجول وتجني ما تشا وتفيد
وكم بوجيز اللفظ أصدرت منهلاً
يطيب به للطالبين ورود

٣ - النفحات الصوفية

من المعروف أنَّ الشاعرة عالمة جليلة وعابدة متنسّكة، تنسّكت على يد الخواص من المتصوفين العارفين: القطب عبدالقادر الكيلاني، والشيخ الربّاني إسماعيل الحواري، وخليفته القطب الكبير محيي الدين الأرموي. وهذا ما أشارت إليه في مقدمة ديوانها. فلا غرابة إذًا في إيراد (الغزي) لأبيات «من كلامها على لسان القوم» من المتصوفة، تنبض بأصدق العواطف الصوفية، والمشاعر الرقيقة المتناهية، بما فيها من انسجام بين المعاني والألفاظ، حيث تقول(٢٧):

حبيبي أنت من قلبي قريب
وعن سري جمالك لا يغيب
خلعت الحسن في خلع التجلّي
فشاهدت الجمال ولا رقيب
وأبديت الوصال فلا صدود
ولا وهم ولا شيء يريب
وطفت عليَّ في حان التصابي
بكأس عيشي شاربه يطيب
براح نلت أقصى الري منه
وفي زي تراءت لي الغيوب

ومن شعرها البديع في الغزل قولها(٣٠):

كأنّما الخال تحت القرط في عنق
بدا لنا من محيًا جلّ من خلقا
نجم غدا بعمود الصبح مستترًا
خلق الثريا قبيل الشمس فاحترقا

٤ - مكانتها الأدبية والصوفية

كانت هذه الأديبة الصوفية الجليلة والشاعرة الكبيرة ذات مكانة عالية في الأوساط الاجتماعية والصوفية والأدبية، من خلال مشاركتها في المجالس الأدبية والحلقات العلمية والمطارحات الشعرية، مسهمة في تطوّر الشعر العربي وتجديد بعض أغراضه بالتزامها شكلاً ومضمونًا في فن المدائح النبوية عبر بديعيّاتها وقصائدها النبوية الرائعة التي نظّمتها.

فلا غرابة أن تتحدّث عنها زينب بنت يوسف فواز العاملي فتقول(٢٨): «العارفون أجمعوا أنَّ عائشة هذه بين المولدين تزيد عن الخنساء بين الجاهليين». وكان عبدالغني النابلسي قد وصفها بأنّها «فاضلة الزمان وحليفة الأدب في كلّ مكان». ووصفها غيره من العلماء والأعلام بأنّها ربّة الفضل والأدب، وصاحبة الشرف والنسب، واضعة إيّاها بأنَّ من رأى سحر بلاغتها، فكأنّما رأى هاروت وماروت. والحقيقة التي لا شكَّ فيها بعد كلّ هذا، أنَّ عائشة الباعونية كانت في الواقع ممثّلة الشعر العربي في آخر العصر المملوكي (الثاني)، الذي انتهى بموتها لنستقبل عصرًا جديدًا هو العصر العثماني. ●

الحواشي

الحواشي

١ - مخطوطة تخميس البردة، لعائشة الباعونية: ١، ٢.

- الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: ١/ ٢٨٧، ٢٨٨.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٨/ ١١١، ١١٣.

- أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام: ٣/ ١٩٦.

- الدر المنثور في طبقات ربات الخدور: ٢٩٣.

- تراجم أعلام النساء: ٢٥٠.

٢ - المصادر السابقة.

٣ - المصادر السابقة.

٤ - مخطوطة تخميس البردة.

٥ - المصدر السابق: ٢.

٦ - المصدر السابق: ٣.

٧ - المصدر السابق: ٧، والدر المنثور: ٢٩٤.

٨ - تخميس البردة: ١.

٩ - مخطوطة تخميس البردة: ٢٧.

١٠ - المصدر نفسه: ٤١.

١١ - المصدر نفسه: ٥٠.

١٢ - مخطوطة تخميس البردة: ١.

١٣ - الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: ١/٢٨٨؛ وشذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٨/١١١؛ وأعلام النساء في عالمي العرب والنساء: ٣/١٩٦.

١٤ - المصادر السابقة، الصفحات نفسها.

١٥ -المصادر السابقة، الصفحات نفسها.

١٦ - المصادر السابقة، الصفحات نفسها.

١٧ - الكواكب السائرة وأعلام النساء، الصفحات نفسها.

١٨ - الكواكب السائرة: ١/٢٨٨.

١٩ - نسخة بخط الباعونية سنة ٩٠١هـ، المكتبة التيمورية رقم ٦٣٩، مخطوطة مكتبة الأسد برقم /٧٣٣٥/.

٢٠ - الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: ١/٢٨٨.

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب: ٨/١١١، ١١٢.

- أعلام النساء في عالمي العرب والإسلام: ٤، ١٩٦، ١٩٧.

٢١ - الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة: ١/٣٠٤.

٢٢ - الكواكب السائرة: ١/٢٩٢؛ وشذرات الذهب: ٨/١١٢؛ وأعلام النساء: ٣/١٩٧.

٢٣ - الكواكب السائرة: ١/٢٨٩.

٢٤ - المصدر نفسه: ١/٢٩٠.

٢٥ - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

٢٦ - المصدر نفسه: ٢٩١.

٢٧ - الدر المنثور في طبقات ربّات الخدور: ٢٩٢.

٢٨ - المصدر نفسه: ٢٩٣.

المصادر والمراجع

- **أعلام النساء**، لعمر رضا كحالة، ط٤، مؤسسة الرسالة، بيروت.

- **تخميس البردة**، لعائشة الباعونية، مخطوط، نسخة مكتبة الأسد، رقم ٧٣٣٥.

- **تراجم أعلام النساء**، لمحمد حسين الأعلمي الحائري، ط١، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

- **الدر المنثور في طبقات ربات الخدور**، لزينب بنت يوسف فوّاز العاملي، ط٢، دار المعرفة، بيروت.

- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، لعبدالحي بن العماد الحنبلي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.

- **الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة**، لنجم الدين الغزّي، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩م.

مدخل جمالي

إلى

اكتشاف الفن الإسلامي

الدكتور/ بركات محمد مراد
جامعة عين شمس
القاهرة - مصر

الفن : أهميته - ضرورته

ذهب فيلسوف علم الجمال «أرنست فيشر»، في كتابه (ضرورة الفن)، إلى أنَّ الفنَّ يلعب دورًا مهمًا في تحقيق التوازن بين الإنسان والعالم الذي يحيا فيه، ومن أجل ذلك، رأى الفنَّ ضروريًا في حياة الإنسان ؛ لأنَّه وسيلة لربطه ببيئته وبالطبيعة التي يعيش فيها، ومصدرًا من مصادر المتعة والراحة النفسية، التي يستشعرها المرء حين تتجاوب عواطفه مع أبطال قصةٍ أدبية، أو تنفعل نفسه لرؤية لوحة فنيّة، أو لسماع لحنٍ موسيقي، إضافةً إلى إدخال حيوات إلى حياة الإنسان.

وأرجع سرَّ ذلك إلى رفض الإنسان العزلة، وإحساسه بالنقص في وحدته، ونشدانه الطبيعي للكمال، وحفز الحياة له على البحث الدائم عن المشاركة الوجدانية مع هذا العالم، الذي يتّسع له ولغيره من النّاس، ما دام عالمًا مفهومًا يتّسم بالمنطق والعدالة، ولهذا حرص الفرد على الإفلات من إسار حياته الخاصّة، والخروج من إطار ذاته إلى إطار أوسع، يندمج فيه الشخص بالعالم الذي يريد أن يزداد إدراكًا له، وعلى إذابة فرديّته في حياةٍ مشتركة، تحيل فرديته المحدودة إلى فردية اجتماعية بالمعنى الحديث.

وكان أحد الفلاسفة الألمان يرى أنَّ الاستمتاع بالفن رياضة نفسية مهمّة، وأنّه من أقوى وسائل التهذيب، ومن أحسن الذرائع إلى التوجّه العلمي والسموّ الأخلاقي، ذلك لأن تأمل الجمال يطامن من غلواء الحسّ، ويجرّده من الخشونة والجفوة، ويعلمنا كيف نراقب الأشياء رقابةً تأمليّة هادئة

دون أن تغلي نفوسنا حرارة الرغبات، وهذا ممّا يطلق النفس من أسر المطالب واللبانات، ويجعلها قابلة لإدراك القيم السامية: قيم الحق والخير والجمال. أمّا معرفة الفن، فهي تعمّق رؤيتنا وإحساسنا بهذا الفن، ولا تجعلنا نكتفي بالنظر إليه من الخارج.

وقد لا يخلو من صواب قول «ولتر باتر»: «إنَّ قيمة فلسفة الفنون كانت في الغالب في الأفكار الموحية النافذة، التي وردت خلالها عرضًا»، وليست فلسفة الفن سياحة جميلة في أقطار مطروقة وبلاد مأهولة، وإنّما هي أشبه برحلة استكشاف يرود فيها الباحثون مجاهيل خفية وأقاليم غير معروفة، والتفكير الفلسفي لا يرمي من وراء ذلك إلى تحسين الفن وخلق مقاييس له، وإقامة حواجز تحدّ من حريّته، وإنّما غرضه إجادة التفكير في الإنتاجات الفنية، والوقوف على سرِّ الإعجاب بها والإحساس بجمالها، وربّما كانت هذه المحاولة النزيهة أنفس نتائجه وأشهر ثمراته[1]، وبذلك يصبح الجمال البادي في أنواع الفنون المتعدّدة وسيلة إنقاذ.. يقول جورج لوكاتش: «الجمال ينقذ الإنسان من الانحطاط الإنساني المميّز للمجتمع».

وبهذا يتحرّر الإنسان من التشيّؤ والانفصال والفقدان لتلك الخصائص التي بدأت تميّز عصرنا الحديث، والحرية كما عرّفها هيجل هي «الرغبة في قهر كلّ ظرف لا يكون ملائمًا للحريّة»، ومن هنا ينصّ الشاعر الفيلسوف فريدريك شيلر على أنَّ «الفن ربيب الحرية، ويجب أن يتلقّى رسالته من احتياجات النفوس، لا من متطلبات المادة»[2]. لقد ولد الفن مع الإنسان ورافقه في تطوّراته المتعددة، فكان المرآة الصادقة التي تعكس صورة حقيقة الإنسان عبر التاريخ.

وإذا كانت أعمال فنيّة قد بقيت خالدة حيّة حتى اليوم، مثل ملاحم «هوميروس»، ومآسي إسخيلوس وسوفيكليس، فذلك لارتقائها عن تسجيل مجتمعاتها المحض إلى التعبير الفنّي عن عظمة الإنسان من خلال أحاسيسه ومعاركه، ولانطوائها على كثيرٍ من العناصر الإنسانية، التي ترتبط بالزمان أو المكان، حتى إنّنا نحسّ، ونحن نشهد نماذج حديثة تحيا بيننا، ونعاني من التجارب في حياتنا اليومية مثل ما تعانيه، وقد أمكن لكثيرٍ من الفلاسفة المعاصرين أن يعرّفوا الإنسان بأنّه الحيوان القادر على خلق الرموز. وليس التعبير الفنّي إلاّ وسيلة من وسائل الرمز عند الإنسان، بل لعلّ الرموز الفنية من أبلغ الرموز دلالةً على نفسيّة الإنسان وعلى حضارته.

وعالم الإنسان شبكة من الرموز، فاللغة والعلم والفن والأساطير كلّها رموزٌ تعبّر عن الحقيقة، حتى الموجودات الفيزيقية تتحوّل إلى رموز في فكر الإنسان بفضل هذه القدرة التي تميّز بها. يقول إبيكتتوس الفيلسوف: «ليست الأشياء في ذاتها خيرًا ولا شرًّا، وإنّما الذي يخيف الإنسان منها أفكاره وتصوّراته عنها»[3]. ومع تطوّر الحياة اكتسب الفن وظيفةً جديدة في حياة الإنسان، هي إلقاء الضوء على العلاقات الاجتماعية، ومعاونة الإنسان على رؤية الواقع الاجتماعي المتغيّر.

ومع ظهور هذه الوظيفة الجديدة أصبح من الضروري ظهور أشكال تعبيرية أكثر تطوّرًا من الأسطورة والخرافة، اللتين عبّرتا عن مجتمعات الماضي، وذلك حتى تستطيع إعادة تشكيل المجتمعات الحديثة المعقّدة، ذات التناقضات والعلاقات المتشابكة، في صورةٍ فنيّة ملائمة، وهكذا ظهرت القصة القصيرة والرواية الطويلة. ومع ذلك فقد بقي الفنّ بعنصريه الوجداني

والعقلي ممتعًا ومنبّهًا، مؤديًا وظيفته الأساسية الدائمة، وهي إثارة العواطف البشرية المتنوعة، ومنح (الذات) قدرة الاندماج فيما حولها، وقد رفض «رينيه ويج»، فيلسوف الجمال الفرنسي، أن يكون الفن أحد كماليات الحياة التي تجملها، أو اللعب التي يتسلى بها المرء، ومصدرًا للتوازن النفسي، الذي يمكّن الإنسان من مواصلة الحياة، فالتقى في ذلك عالِمَ الجمال «أرنست فيشر»(٤).

ولا شكَّ أنَّ دور الفن في خلق التوازن النفسي قد أضحى اليوم أكثر أهمية من أيّ وقتٍ مضى، فقد انقضى الزمن الذي كان يحيا فيه الفنّان ملتصقًا بالطبيعة، كثير الخلوّ إلى نفسه، ينمي فكره بالقراءة والتأمّل واستيحاء الطبيعة، وأصبح اليوم «الصورة» التي تحاصر عينيه أينما ذهب، صور الإعلانات ولافتات الدعاية التي تصدم حسّه، وتثير انفعاله. لقد ولّى عصر المرء للقراءة الجادّة المستغرقة المتأنية العميقة، بل لقد صرنا نختصر الجملة الكبرى في كلمات، ونحيل الأفكار إلى صور مرحة، تجتذب بها الأعين في صفحاتٍ كاملة من الفكاهات، لذلك تأتي أهمية الفن في مقدمة ضرورات حياة الإنسان المعاصر، وبخاصّةٍ أنَّ الفنَّ يمثّل لغة عالمية، يمكن للإنسان التخاطب بها، حين تنقطع أمامه طرائق الاتصال. ويقول العارفون إنَّ لغة الفن «هي اللغة العالمية الوحيدة التي استطاعت البشرية أن تخترعها»(٥).

ومن الدليل على صحّة هذا القول أنَّ اختلاف الألسنة يحول بيننا وبين أفكار الفلاسفة والشعراء في لغةٍ غير لغتنا، أو في بلدٍ غير بلدنا، إلاّ عن طريق الترجمة، وأنّ هذه الأفكار - حتى بعد ترجمتها - لا تستغني عن التفسير التوضيحي الطويل. أمّا مبتكرات المعماري، والمصوّر، والخزّاف، والنسّاج، وغيرهم من أرباب الصناعات الفنية، فهي، على تعدّد بلادها، سهلة النطق والفهم، لإشباع حاسّة الجمال فينا، ولو أنَّ هذه المبتكرات تعوزها بعض شروح المختصّ: لإدراك ما فيها من فنٍّ وإبداع. وهذه الحقيقة تنطبق على فنون جميع الحضارات، وعلى فنون الحضارة الإسلامية ضمنًا، ولم تكد الفنون الإسلامية تصبح معروفة في غرب أوربا حتى غدت موضع تقدير، بل لم تلبث نماذجها، التي وصلت إلى أوربا، ثمَّ إلى أمريكا، أن احتلت مكانة ممتازة عند المعنيين بالفنون بشهادة كثيرٍ من المستشرقين(٦).

وإذا رجعنا إلى تاريخ الفن وتاريخ علم الجمال، تبيّن لنا أنَّ الفنون إنّما ابتدأت موحّدة، ثمَّ تنامت مع تطوّر الإبداع الفنّي، وتشكّل من خلالها تاريخ الحضارة، والفن بجميع أشكاله مرتبطٌ بالجمال، سواءٌ أكان هذا الجمال متعلّقًا بالشكل أم بالحركة أم بالكلمة، بل حتى لو تعلّق بالفكرة والعقيدة. وقد نسمّي ذلك كمالاً أو جلالاً، ولكن هذا لا يغيّر من معنى الجمال، وهو التناسق. إنَّ التناسق بين الأبعاد والألوان والحجوم يقدّم لنا الجمال الشكلي، والتناسق بين الأصوات والأنغام نسمّيه الموسيقا، والتناسق بين الكلمات والأوزان نسمّيه شعرًا، كما نسمّي تناسق الأفكار فلسفة، ونسمّي تناسق السلوك أخلاقًا.

لقد ابتدأ مفهوم الجمال موحّدًا، ونما متنوّعًا نسبيًّا، وتاريخ الحضارة سجلٌّ واسع لتنوّع أشكال الإبداع الجمالي، كما يقول أحد الباحثين المعاصرين(٧)، وبالمقابل يتحرّك الذوق الجماعي باتجاه جميع أشكال الفن منطلقًا من وحدة الجمال، فيرى في الشعر جمال العمارة، وفي العمارة جمال الشعر، ويرى في الصورة جمال الموسيقا، كما يرى في الفكر جمال العقيدة.

وإذا كان العلم يهتم بالتعبير عن صفات العالم الظاهر، فإنّه لا يمكنه التعبير عن عالم الحقيقة بموجب الصيغة الرياضية، ولا بلغة التخاطب، ومثلما لا يقدر الصوفي أن يعبّر عن نفسه بوسائل عادية، كذلك الفنّان يستخدم المواد المحسوسة – حتى الفن الأدبي يستخدم الكلمات، لا ليخبر بل ليوحي – يحاول عرض نتائج الاستبصار الفنّي في الحقائق الواقعية لا صياغتها.

والفنان بهذا المعنى، كما يرى أحد المستشرقين[٨]، نوعٌ من الصوفية مهتم – كجميع الصوفيين – بطبيعة حقيقة لا يمكن التوصّل إليها بأي شكلٍ آخر، ويُمكننا باستجابتنا للتحف الفنية (الاستجابة الجمالية) أن نتغلغل إلى ما هو أزلي وغير متغيّر، ومن ثمَّ أن نحرِّر نفوسنا من وقتية التجربة الدنيوية، ويجب أن نوقن، على الرغم من كلِّ شيءٍ، أنَّ كلاً من العلم والفن يساهمان بطريقتهما المميّزة في فهم الإنسان والعالم، فكلاهما له مكانة مميّزة في العمل المعرفي الكلّي، فإذا كان الفنُّ (الشعر خاصّة) – كما يرى الشاعر الإنجليزي لويس C. Day Lo – يعمّق رؤيتنا إزاء الجانب الكيفي للشعور والقيمة، فإنَّ العلم يكشف لنا عن الجانب الكمّي للقياس والاطراد، بمعنى أنَّ معرفة الجانب الكيفي والقيمي للشيء لا تقلُّ إسهامًا عن معرفة الشيء كحقيقة يحكمها قانونٌ علمي[٩]، وهو ما أشار إليه أيضًا أرنست كاسيرر في كتابه (مقال في الإنسان) حيث يرى أنَّ الفنَّ كسائر الأشكال الرمزية ليس سخفًا حرفيًا لحقيقة جاهزة، وإنّما هو إحدى الطرق المؤدّية إلى نظرة موضوعية للأشياء والحياة الإنسانية.

فحقًا إنّنا لا نكتشف الطبيعة من خلال الفن بالمعنى نفسه الذي يعنيه رجل الطبيعة حين يستعمل كلمة (الطبيعة)، فالعلم اختزالٌ للواقع، والفنُّ تكثيفٌ للواقع، والعلم يقوم بذلك عن طريق التجريد، والفنُّ عمليّة مستمرة من التجسيد، إلاّ أنّهما يصلان – مع اختلاف منهجهما – إلى غاية واحدة هي أنَّ الفنّان يستكشف صور الطبيعة مثلما يستكشف حقائق القوانين الطبيعية[١٠].

وهكذا، فالعلم والفن – كما يقول ستيفن بيبر Stephen Pepper في كتابه (المفهوم والقيمة) كلاهما جزءٌ من المؤسّسة الثقافية، وكلٌّ منهما يمتلك قيمًا ثقافيّة مهمّة. فالقيم بالنسبة للفنّ هي أساسًا قيم تحقيقية Consummatry، وبالنسبة للعلم هي قيم أداتية Instrumental، وكلاهما يساهم في المعرفة الإنسانية على نحوٍ كبير، فالفن يختصُّ بالخبرة الحيّة، والعلم يهتم بالتحكّم التصوّري للبيئة الإنسانية. والحكمة الإنسانية تتطلب ألاّ نفصل بينهما بحدّة، فكلٌّ منهما يحتاج للآخر من أجل نظرة متوازنة عن العالم[١١]. هذا إضافةً إلى اكتشاف الإنسان في الفنّ عن قدرته على الخلق والإبداع، ممّا يعطي للزمن عنده دلالة وإيقاعًا جديدين، ويصبح للطبيعة زمنها الذي يُقاس بالتغيّرات التي تجري في المادة، على حين يصبح للإنسان زمنه الذي يُقاس بإبداعاته بوصفه كائنًا يغيّر الطبيعة ويغيّر نفسه بتغييره للطبيعة، وبذلك يغدو كائنًا مختلفًا عن الحيوانات الأخرى التي يقف عملها عند حدّ التأقلم مع الطبيعة والتكيّف بقوانينها.

وحينما يستلهم الإنسان الفنان عناصر من تراثه الثقافي في مضامين عمله وأشكاله (الفنان المحدث) إنّما يعبّر في الواقع بشكلٍ آخر عن قدرات الإنسان في مجتمعه في إطار من تطوّر مجتمعه الفكري. لذلك، من الضروري للفنّان أن يعرف قيم تراثه الثقافي، كما يعرف قيم التراث الثقافي الإنساني قدر الإمكان، وكلّما اتّسعت

آفاقه الثقافية انفتحت أمامه مجالات عديدة من الرؤية الفنيّة لواقع الحياة.. حياته هو ككائن ثقافي، وحياة مجتمعه كوحدة أساسية في بنية المجتمع الإنساني ككل. على أساس أنَّ الإنسان محور الوجود ومركز الإبداع الإنساني. والفنان المبدع إضافة مستمرة لسجل الحياة الإنسانية في كلِّ مجتمعٍ على مرِّ العصور.

وتاريخ الفن يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتاريخ الإنسان نفسه؛ إذ لا وجود لفنّ بلا إنسان، كما أنّه قد لا يكون هناك وجودٌ حقيقي للإنسان بغير فن... وتاريخ الفن كان دائمًا المدخل والوسيلة لمعرفة الإنسان نفسه، معرفة فنيّة وواقعية. ولولا ما سجّله الإنسان الفنّان القديم على جدران الكهوف، وعلى جداريات المعابد، وعلى صحائف الفخّار، وأوراق البردي، إلى غير ذلك من مواد، استخدمها لتسجيل مكوّنات حياته، بالرسم والصورة والكتلة، ما كان لنا أن نعرف شيئًا عن الإنسان القديم، وما أحاط بهذا الإنسان على مرِّ العصور[١٢].

ومن هنا ليس الفنّ مظهرًا روحيًا أو ماديًا، وإنّما هو، في نظر بعضهم، مظهرٌ اجتماعي، يستمد وجوده من حاجة الناس إلى اجتماعهم، فهو استجابة تلقائية لمظاهر الوجود في شكلٍ جماعي، ولا يخلو مجتمع، أيًا كان، من الفنون بصورةٍ أو بأخرى.

ويذهب «جويو Guyau» في كتابه عن الفن، من وجهة نظر علم الاجتماع، إلى أنَّ الإنسان كائنٌ فنّان بحكم كونه مدنيًا بالطبع. والفنُّ أشبهُ ما يكون بالغريزة الاجتماعية، بل يمكن استمرار الإنسان في الإحساس الجمالي، ولا نستطيع تعليل ظهور الفنّ في المجتمعات البدائية بأنّه نشأ سلعةً تجارية. فالفنّان لا ينتج الأعمال الفنيّة في المجتمعات البدائية لكي يبيعها، أو لكي يجمع ثروة من ورائها، وإنّما يهمّه أوّلاً، وقبل كلِّ شيء، أن يحصل على رضا النّاس وإعجاب من حوله من الجماعة الإنسانية. وغالبًا ما يهب الفنّانون مهاراتهم للقبيلة أو للقوم في المجتمعات المتأخرة، وفي معظم هذه المجتمعات لم يتحقق كسب اقتصادي للفنّان من وراء أعماله بالمعنى المفهوم للكسب الاقتصادي.

والفنُّ بدأ في الوجود في شكل جماعةٍ مستقرّة، ولهذا ارتبط وجوده بالمدنيّات من أيّ مستوى كانت، والذين يذهبون إلى حدِّ القول إنَّ الفنَّ نتاجٌ اجتماعي يستندون في مذهبهم إلى أنَّ الفنَّ يعبّر دائمًا عن طبيعة أيّ مجتمعٍ يظهر فيه. ويستندون في ذلك أيضًا إلى أنَّ الفنون بدورها فرضت نفسها على الطابع الاجتماعي والسياسي، وعلى أشكال الحكم المدنية التي عاصرتها؛ لأنّها لم تلبث أن استحالت إلى حقيقة موضوعيّة في صورة تعاويذ أو عبادات[١٣].

يقينًا إنَّ الإنسان لا يتّخذ قراراته، ولا ينشيء إبداعاته، بشكل تعسّفي طليق خاضع تمامًا لهواه. فأعمال الإنسان وإبداعاته مرهونةٌ بالتراث الإنساني السابق كلّه، وهو ما لا يعني كذلك أنَّ الإنسان ليس إلاّ حلقةً بين الماضي والحاضر فحسب، بل إنّه يأخذ من الماضي زاده، ويصدر في الحاضر حكمه، متحمّلاً مسؤوليته أمام الأحداث، مؤمنًا بأنَّ قراراته ليست ثمارًا لبنت الماضي وحسب، بل مؤمنًا بقدرته على خلق مستقبل جديد بكلِّ ما يُحقّقه من إمكاناتٍ جديدة. وبفضلٍ تميّزه عن المواد الخامدة الخاضعة لقواعد علوم الأحياء والطبيعة والفلك، ذلك أنَّ حياة الإنسان ليست حياةً بيولوجية وحسب، بل إنّها تتحوّل إلى حدثٍ تاريخي حينما يضعها للإنسان من القرارات الحرّة والإبداعات الخلاّقة.

والعمل الإنساني - على نقيض ما يجري في الأشياء الماديّة - عملٌ يسبقه وعي بالهدف، وتنسيق لمشروعٍ يضع الإنسان بنفسه قوانينه، وأعظم عمل تتجلّى فيه إنسانية الإنسان هو العمل الفنّي؛ لأنّ الإنسان لا يقدم عليه إلاّ إذا اتّخذ قرارًا مؤكّدًا به ذاته كخالق مبدع، لذلك ليس غريبًا أن نجد باحثًا معاصرًا[١٤] يؤكّد أنّ حريّة الإنسان الوحيدة الباقية هي حريّة الإبداع، وهي الحريّة التي يملكها الفنّان والأديب والشاعر، ومن هنا كانت هذه الحريّة دعامة المستقبل الجديرة بالمحافظة عليها.

وفي العصر الحديث ظهرت نظريات هربرت سبنسر وشيللر.. لكنّ الحاجة التي يرتضيها الفنّ بالنسبة للإنسان، إنّما هي حاجة روحية ومعنوية. ففي رضاء الفن رضاء لنفس الفرد، كما أنّ فيه أيضًا تحقيقًا لمطالب المجتمع. وليس أدلّ على هذه الوظيفة الاجتماعية ممّا ينتهي إليه علماء الانثروبولوجيا.. فقد وجدوا أنّه لم يوجد مجتمعٌ إنساني قد خلا تمامًا من مظاهر الفنّ، وتبيّنوا كذلك أنّ تاريخ الفنّ قديمٌ قدم الإنسانية، بل هو أقدم بكثيرٍ من تاريخ الفكر العلمي.

وكان ممّا قاله هؤلاء المدافعون عن الفن في مجال الردّ على وصف الفن بأنّه لعب أنّ قول هؤلاء المعترضين على الفنّ إنّما ينطوي على جهل كبير بوظيفة اللعب عند الإنسان، فمن المحقّق أنّ للعب وظيفة سيكولوجية واجتماعية، كما أنّ له دورًا كبيرًا في التربية وفي تنمية الأخلاق.

وتشبيه الفنّ باللعب لا يقلّل من أهميّته بالنسبة للنشاط الإنساني، فمن الواضح أنّ حرمان الإنسان من اللعب أو من الفنّ هو في الواقع حرمانٌ له من ممارسة نوع من أنواع النشاط الطبيعي[١٥]. ومن هنا ذهبت «سوزان لانجر» إلى أنّ العمل الفنّي لا يمكن أن يكون تعبيرًا محضًا عن رغبة ذاتية في اللعب، بل خبرة مستقاة من المجتمع، حيث صار لكلّ حضارةٍ فنّها الخاص. فالفنُّ تجسيمٌ للأنشطة الاجتماعية، واستخلاص لطبائع النّاس في حياتهم، حيث يصبح بمضيّ الزمن ديوانًا لكلّ همسات الوجدان الإنساني، وانعكاسًا للوعي الجمعي السائد.

وتسيطر الفنون على حركة التطوّر في المجتمعات؛ لأنّها تحتل مركز القيادة بالنسبة إلى معظم التحوّلات التي ترسم خط سير المجتمع بعامّة، ولا أدل على صحة هذا من سيطرة فن الشعر على حياة العربي فيما قبل الإسلام، حيث مثّل الشعر ديوانًا لكلّ حياتهم الثقافية والاجتماعية والعقائدية، وأصبح المرجع الذي لا غناء عن الرجوع إليه كلّما أردنا معرفة أيّ جانبٍ من جوانب حياتهم الاجتماعية والثقافية. ولا ينبغي أن ننسى أنّ الفنون الجميلةَ تجعل للحياة معنى، بل تُشعرنا بدبيب الحياة وتنوّعها وخصب روائها، فتكسر النطاق الرتيب الذي نمسي ونصبح تحت وطأته مستعبدين للآلة ولعجلة الإنتاج.

ولذلك الفنُّ مطلبٌ ضروريّ للإنسان، يندفع إلى تحقيقه، سواءٌ جلبَ له منفعة عاجلة، أم عجز عن أن يجلبها له، وهو كالمعرفة الخالصة في التفسير. وإذا كانت غاية المعرفة هي «التفسير العقلي للظواهر»، فغاية الفن استبطان الشعور الحيّ وتجسيمه، والمشاركة الحيوية التي هي ضربٌ من التماسّ الوجداني والتفاعل مع الصور الحيوية. وإذا كان العالم لا يخلع ذاته على الظواهر التي يحاول تفسيرها، فإنّ الفنّان على العكس منه، يجعل ذاته نقطة انطلاق، فالإبداع الفنّي ينبع من ذات الفنّان: ليحتكّ بعد هذا بالجهد الحيوي العام، فيكشف عن صور الحياة في تماسها مع ذاته. وإذا بينما تنكشف

الظواهر في المعرفة تدريجيًا نجد الصورة الفنيّةَ قد انبثقت في كليّةٍ وشمول من خلال نفسية الفنان. وعلى الرغم من ذلك إلاّ أنَّ العلم والفن يقدّم كلٌّ منهما إشباعًا متشابهًا للإنسان هو «فاعلية الخيال وكشف الوحدة والاتّساق والتناسب في الطبيعة». كما تذكر ذلك باحثة في علم الجمال[١٦]. فالإنسان يخترع دائمًا أفكارًا للتعبير عمّا يكمن وراء مظاهر الطبيعة وللربط بينهما.. عن طريق الخيال عندما يعمل جماليًا أو علميًا، فالخيال هو القادرُ على تكوين الصور في رؤوسنا، تلك الصور التي تحمل «الحقائق» الكاشفة من حولنا.

وهذا يوجّه انتباهنا إلى «الخاصيّة» التي تميَّزَ بها كلّ من العلم والفن، وهي أنّهما نشاطان ينبثقان من أصل واحد هو «الخيال»، وهذه الملكة الفريدة «الخيالُ» التي يبدءان بها معًا، تجعل الذهن الإنساني يتعامل مع صورٍ لأشياء ليست ماثلة للحواس[١٧]، بما أنّه لا الفنّ ولا العلم يقبل أيٌّ منهما العالمَ كما هو مُعطى لنا، يمارسان كلاهما في «عالم الواقع» نشاطًا هادفًا إلى الحصول على حقيقة وقيمة جديدتين، وسواءٌ عمل الخيال على نحوٍ علميّ أو على نحوٍ جماليّ، فهو حالة فاعلة ومهمّةٌ في العمليتين، ووفقًا لهذه الرؤية ينزع العلم الأشياء بعيدًا، ثمَّ يؤلّف بينها. وكذلك يفعل الفن، فهو يسحق الكتلة الواقعية الخرساء، فتصبح لا واقعًا، ثمَّ يعيدها واقعًا جديدًا مهجّنًا بالقيمة الجمالية والوحدة العضوية التي ينفرد بها العمل الفنّي.

وبذلك كلّ من العلم والفن يتخيّل إمكاناتٍ جديدة في العالم، وهذا التخيّل الذي يعقبه الاكتشاف وليد «الدهشة»، التي هي قاسمٌ مشترك فيما بين العلم والفن، حيث ينجذب كلّ منهما بطريقته الخاصّة بالأنموذج الأوّلي للحاسّة Primordial Sense التي هي جزء من شاعرية الأشياء The Poetry of Things؛ ليصل إلى ما تحويه الأشياء من وحدة واتّساق وإمكانات، شعر الحقيقة Poetry of Fact لا يمكن لامرىء أن يهرب منه، ما دام يمتلك القلب الذي يشعر به، والعيون التي تراه، والعقل الذي يفهمه[١٨].

وممّا يؤكّد أهمية الخيال في الفن واتّساع مساحته في هذا النشاط الإنساني الإبداعي قول وليم بليك: «إنَّ عالم الخيال هو عالم الأبدية»، كما يذهب إلى أبعد من هذا في الاهتمام بالخيال، فسمّاه بالرؤية المقدّسة، وعدّه القوّة الوحيدة التي تخلق الشاعر Blake Poetical Works Bib Liographical Introduction to William، ولم يقف تحديد الرومانطيقيين للخيال عند هذا الحدّ، بل لقد صار عندهم وسيلة لإدراك الحقائق. فإذا كان النقّاد الكلاسيكيّون قد آمنوا بالعقل، وجعلوه وسيلتهم في الوصول إلى الحقيقة، فقد أحلَّ الرومانطيقيّون الخيال محل العقل، واحتكموا إليه، وجعلوه المنفذ الوحيد للحقيقة.

من أجل هذا جاءت كلمة «الخيال المنتج»، وهي التسمية التي أطلقها «فشتة» في فلسفته المثالية على الخيال، كما ذهب «شيلنج» في فلسفته إلى أنَّ الخيال هو الوسيلة الأولى في إدراك أيّ حقيقة، وأنَّ الفنّ بعامّة هو المعبد الذي تحوم حوله بقية فروع المعرفة[١٩].

ويقول «شيلي» في مقاله المشهور (دفاع عن الشعر): إنَّ الشعر بمعناه العام يمكن تعريفه بأنّه تعبيرٌ عن الخيال، ويقول مقابلاً بين الخيال والعقل: إنَّ العقل يحترم الفروق بين الأشياء، بينما يحترم الخيال مواضع الشبه فيها. إنَّ العقل بالنسبة للخيال بمنزلة الآلة بالنسبة للصانع، والجسد بالنسبة للروح[٢٠]. ويذهب «كيتس» إلى أنّ الخيال قوّة قادرة على الكشف

والارتياد عن طريق الخلق والحسّ والجمال، كما أنّها قادرة على بلوغ الحقيقة القصوى.

وإذا كان الخيال قد لقي اهتمامًا خاصًا عند شعراء الرومانطيقية بصفة عامّة، فقد حظي الخيال عند «كولردج» باهتمامٍ بالغ، فقد أفرد هذا الناقد البارع للخيال فصولاً في كتابه (سيرة أدبية)، جعلت من فكرة الخيال جزءًا من فلسفة عامّة، وأساسًا لنظرية في النقد الأدبي، كان لها آثارها الخطيرة في نقدِ كثيرٍ من المفاهيم السابقة، وفي وضع أسس لمذهب جديد في النقد[٢١]، ويقينًا إنّ الفنّ قد سبق العلم والفلسفة في حياة الإنسان، فالإنسان البدائي فنّانٌ قبل أن يكون فيلسوفًا على ما يذكر الدكتور حسن حنفي[٢٢]، فالفنُّ لغةٌ وتعبيرًا أكثر بدائية من الفلسفة التي تحتاج إلى تنظيرٍ وتعقيلٍ وترتيبٍ ومنطق وحجّة وبرهان.

وقد تساءل الفلاسفة قديمًا عن معنى الفنّ والجمال، ولا يوجد فيلسوفٌ إلاّ يتوّج مذهبه بنظرية في الفنّ، أو يطبقه في الجمال. وقد قام الفلاسفة أنفسهم بوضع نظرياتِ علم الجمال، كما أصبح علم الجمال أحد فروع الفلسفة، خصّص له أفلاطون محاورة (فيدروس)، وجعل أرسطو (كتاب الشعر) أحد كتب المنطق. وكتب أغسطين كتابًا في «الموسيقا». وفي مرحلة المذاهب الفلسفية في العصور الحديثة، خصّص له كانط أحد كتبه النقدية الثلاثة (نقد ملكة الحكم) و(ملاحظات حول الجميل والجليل) أيضًا، وتبعه في ذلك «شيلر» في (التربية الجمالية للإنسان) كما طبّق «هيجل» مذهبه في (دروس فنّ الجمال)، وتبعه «شوبنهور» حيث جعل الفلسفة تفكيرًا على الفنّ والحياة، ولا يخلو فيلسوفٌ معاصر من التطرّق إلى الفن، فقد كتب «ماركس» و«أنجلز» في (الفن والأدب) وجعل «كيركچارد» (الجمال) أُولى مراحل الحياة.

كما ارتبط الجمال بالحياة وبدفعاتها الحيوية عند جويو وبرجسون ونيتشه، وبالتأمّل الروحي عند تولستوي، وتحوّل إلى فلسفةٍ خاصّة عند سوزان لانجر وكلنجود وسوريو وسارتر وهيدجر. فالصورة الفنيّة وعمل الخيال هما الوظيفتان الأساسيّتان للفلسفة[٢٣].

وبحث العلاقة بين الفن والفلسفة يعني الفيلسوف أكثر ممّا يعني الفنّان؛ لأنّه داخل دائرة اختصاصه، فإنّ كلّ نظامٍ فلسفي مطالب بتفسير كلّ الحقيقة، وأن يتسع لكلّ مظهرٍ من مظاهر النشاط العقلي. ولعلّ هذا هو السببُ في أنّ كثيرًا من الفلاسفة قد أفسحوا للفنّ مكانًا في فلسفتهم، وخَصُّوهُ بعنايةٍ ملحوظة في بحوثهم. وقد جعل ممثّلو نهضة الفكر الألماني في أوائل القرن التاسع عشر كلّ من يطرق هذه البحوث مدينًا لهم وضيفًا على موائدهم الحافلة[٢٤]، ولا سيّما كانط وهيچل وشبنهور. واشتهر في العصر الحديث مذهب كروتشيه أكثر فلاسفة إيطاليا المعاصرة شهرةً. ولقد كان أحد الفلاسفة الألمان يرى أنّ الاستمتاع بالفنّ رياضة نفسيّة عامّة، وأنّه أقوى وسائل التهذيب، ومن أحسن الذرائع إلى التوجّه العلمي والسموّ الأخلاقي[٢٥].

الفنّ الإسلامي (الاكتشاف والتعرف)

الجانب الوجداني من الإنسان بطبيعته أدخل الجوانب في موضوع الفنون، فعنصر «التأثير» العنصر البارز في الفن، وأقرب وسائل التأثير تصوير الوجدانات البشرية في صورةٍ جميلة موحية، تؤثّر في الوجدان. ومع أنّ الفنون - وبخاصّةٍ في موجتها الواقعية الحاضرة - تتخذ من كلّ شيءٍ موضوعًا للتعبير الفنّي، إلاّ أنّ وجدانات البشر لا تزال، على الرغم من ذلك، الموضوع الغالب على الفنّ في كلّ لغةٍ وفي كلّ جيل. وهذا أمرٌ طبيعي بالنسبة للفن، في ضوء

كلّ ما ذكرناه، حين تبيّنا موقع الفن بالنسبة للعلم والفلسفة والمعارف البشرية، وإلاّ انقلب الفنّ علمًا أو فلسفةً أو أيَّ لونٍ آخر من ألوان التعبير الخارجة عن نطاق الفنون. فليس الموضوع في ذاته هو الذي يُحدِّد نوع العمل، إن كان فنيًا أو غير فنّي، إنّما الذي يُحدِّدُه طريقة تناول الموضوع، والذي ينبغي أن ينقله إلينا الفنُّ في كلِّ موضوع يتناوله ذلك الجانب الوجداني الحيّ المنفعل المؤثِّر.. لا غيره من جوانب الموضوع. ويدع للعلم والفلسفة والبحث الذهني كلَّ جانبٍ تجريدي أو تسجيلي أو إخباري بحت، لا تدخل فيه (النفس) التي تنفعل به، ثمَّ رغبت في نقل انفعالها للآخرين.

ومن ثمَّ تسجّل المذاهب التي تنحو نحوًا علميًا خالصًا في الفنّ «الواقع» كما تراه العين الذهبية الباردة، أو كما تراه آلة التصوير التي لا يعنيها ما تنقل من الصور، ولا تنفعل بما تلتقط من الأضواء والظلال، أو كما يراه المحلّل النفساني، هذه المذاهب، على ما يذهب إلى ذلك باحث معاصر[٢٦]، تنتج فنًّا رديئًا مهما يكن فيه من دقّةٍ وبراعة وجهدٍ مبذول: لأنها تنقص العنصر الأول من الفن، وهو حرارة الوجدان، وقد كان مثل هذه المذاهب (الواقعية) و(الطبيعية) وغيرها نكسة في عالم الفنّ، متمشية مع النكسة الروحية والنفسية، التي أصابت أوربا في القرنين السابقين، بسبب نفرتها المحمومة من كلِّ شيءٍ يُحلِّقُ في الخيال، ويتّخذ طابع الانفعال لغير المنظور (فيما وراء الطبيعة)، ورغبتها المحمومة كذلك في أن تلمس (الواقع) كما هو بغير تذوّق أو أضواء أو ظلال. وهي نكسة..: لأنّها تلغي واقع (النفس) كلّه: لتثبت واقع (المادة) فقط.. متأثّرة بالنظرة المادية الحيوانية للإنسان، التي تجعل له قيمة أعلى من المادة.. والفن (الإنساني) ينبغي أن يفيق من هذه النكسة.. ينبغي أن يردّ للنفس الإنسانية قيمتها الذاتية بوصفها قيمة كونية كبرى، وقيمتها إزاء المادة بوصفها شيئًا مسخّرًا له[٢٧].

والفنّانون الذين يقدمون لنا في أعمالهم صورة مختلفة للطبيعة لا يشوِّهون الواقع، بل يُقدّمون له صورًا أسطورية أو مستقبلية، تذكِّرنا بقدرة الإنسان على الإبداع، كما أنَّ الأدباء الذين قدّموا لنا إنتاجهم العظيم لم يهدفوا إلى التعبير عن الواقع بقدر ما كانت كتابتهم بحثًا وراء المعنى الذي يمكن للإنسان أن يعطيه لحياته، وتساؤلاً عمّا يستطيع أداءه، وسعيًا وراء تفسير حقائق الأشياء. لقد أثرى هؤلاء الفنّانون مفهوم الواقع الذي فاق كونه طبيعة محضة قائمة إلى كونه طبيعة ثانية يخلقها الإنسان بفنونه ومناهجه ووسائله التكتيكية وإمكاناته المتزايدة. وإنّنا لنحسُّ بالعمل الفنّي وهو يهمس لنا بالأشياء التي تنقصنا، ويحرِّك فينا إرادة تحقيقها.

وقد تألّق عمالقة التصوير في العصر الكلاسيكي القديم بفضل الأعمال التشكيلية، التي لم يخضعوا فيها لمبادئ الهندسة والطبيعة وقوانين المنظور، التي سادت الحضارة الغربية في عصر النهضة، كما جنح المصوّرون المعاصرون إلى احتذاء نهج فنّاني الحضارات الأخرى، بخاصّة الحضارة الإسلامية، الذين يبدؤون من التجربة للقوى غير المرئية، ثمَّ يخلقون معادلاتها التشكيلية القادرة على التعبير عنها، وهو النهج الذي سمّاه المصوّر «بول كلي» تحويل ما لا يرى إلى مرئيّات، «وكان هذا بفضل اتصال هؤلاء بالفنون الإسلامية من عمارةٍ وتصوير وزخرفة وخطٍّ إسلامي، تمكّنوا بفعل الدراسة والتأمّل العميق من استشفاف الفلسفة التي تستبطن كثيرًا من فنون هذه الحضارة، وترقد كالسرّ المصون في جوف كثير من الأعمال

الفنيّة العربية في انتظار فضّ ختمها، والكشف عن مكنونها، وإذا كان التراث الإسلامي قد اندفع إلى الوجود عن طريق العقل والوجدان، فقد سبقتهما في ذلك (اليد) التي أبدع الله تكوينها وصاغ شكلها، وأودع أطراف أصابعها سرّ الوجود وحقيقة الحياة ومستقبل الإنسان. وهذه اليد كالقلب والعقل، ذكرها الله في محكم كتابه في مئةٍ وإحدى وعشرين آية جاءت متفرّقة في العديد من السور القرآنية[٢٨].

وتأخذ حقيقة «اليد»، كما خلقها الله، فيما تأخذ؛ لتكون صانعة لاستمرار الإنسان ودوامه، ومكوّنة لحضارته، وممهّدة لوجوده، ومثبّتة لحياته على هذه الأرض بصفته أرقى المخلوقات، وهي وحدها، لا العقل والوجدان، التي عبّرت عن حقيقته الأولى، حيث استطاع إشعال النّار واستعمال الأدوات المستمدّة من الأحجار والعظام وفروع الأشجار.. وفي عصورٍ لاحقة حيث عملت يده في أعمالٍ فنيّة كصناعة الفخّار، والرسم على جدران الكهوف.. هذه قصّة (اليد)، والخطّ لسان اليد، فهي التي كتبت، وأبدعت، وشكّلت الفنون.

أمّا قصّة الكتابة فهي قصّة الحضارة نفسها، نراها في كلّ مكان، ونجدها أينما أينعت المدنية وازدهر الرقي، والكتابة وجدت لحاجة الإنسان إليها، تطوّرت معه، وارتفعت بارتقائه، وأخذت سبيلها إلى قمتها مع تقدّمه العقلي والذوقي، ولا توجد حضارة أولت فنّ الخطّ عنايةً أو اهتمامًا مثلما أولته حضارة الشرق الإسلامي[٢٩].

ولذلك لا غرابة في أن يصبح الخط العربي، وبخاصّة حين يأخذ مادته من القرآن الكريم، الفن السائد في المجتمعات الإسلامية خلال العصور الطويلة، وسوف نجد أنّ الخط العربي - مثل الأرابيسك - استطاع أن ينقل البيئة الأساسية للفهم المنطقي - أعني الرموز الفكرية الأبجدية - إلى مادة فنيّة تصويريّة، إلى بيئةٍ فنيّة، يصبح الوعي الجمالي فيها أصليًا لا ثانويًا، قائمًا بذاته لا بغيره، ممّا سيدفع أحد الباحثين[٣٠] إلى القول: وهنا يكمن سرُّ نجاح هذا الفنّ، حيث استطاع أن يتغلّب تمامًا على الفكرة المنطقية في العمل الفنّي؛ لتصبح تابعة للتصوير الجمالي ومكملة له، فكان بحقّ أعظم انتصارٍ في الإسلام وأثبته.

وإذا كان التراث العربي الإسلامي، الأدبيّ منه أو الأصولي الفلسفي، قد حُفظ نسبيًّا من الإهمال والاندثار والتدمير، فإنَّ التراث التشكيلي يبدو أكثر تشتّتًا وباطنية وإغلاقًا على الذوق العام والخبرة الثقافية اليومية، وقد ختمت أشلاؤه بالشمع الأحمر، وعزلت عن جسم الذاكرة الحضارية في بطون المخطوطات المحجوزة في مستودعات المتاحف ومخافر الثقافة في مراكز الأبحاث العالمية (بخاصّةٍ في ألمانيا والولايات المتحدة، وفي فرنسا وإنجلترا والاتحاد السوفيتي سابقًا)[٣١] تتنقل بين أيدي أصحاب المجموعات الخاصّة وتُجّار الأثريات، وتطبق على ما نجا منه أنياب البيروقراطية المحليّة، وحذر مسؤولي الثقافة والآثار وأميّتهم.

ولا تُسعفنا الكتابات العربية القديمة في دراسة الفن الإسلامي؛ فلم يعنَ المؤرّخون بتدوين أخبار المصوّرين عنايتهم بغيرهم من الشعراء والأدباء والعلماء، وكلّ ما وصل إلينا عنهم قليل من أخبارهم، التي وردت في ثنايا الكتب، كتب التاريخ خاصّةً. كما بلغنا أيضًا اسم كتابٍ واحد، ذكره المقريزي في «خططه» هو (ضوء النبراس وأنس الجلاس في أخبار المزوّقين من النّاس) دون أن تصل إلينا أيّ نسخةٍ من هذا الكتاب النادر.

وعلى الرغم من أنّه يمكننا أن نكتشف بعض النظريات الجمالية في كتابات المسلمين، الأدباء منهم خاصّةً، من أمثال التوحيدي والزمخشري، أو الأصوليين كأبي حامد الغزالي، إلاّ أنّه لم يعن كتّاب تلك العصور بـ (فلسفة الذهن)؛ لأنّ الفن لم يكن يحظى دون شكّ بمكانة غيره من الانشغالات الإبداعية. هناك رسائل ومقالات ونبذ عن فنّ الخطّ وخطّاطيه، إلاّ أنّنا قلّما نعثر على معلومات، أو تحليلات عن فن الزخرفة أو عن فن المنمنمات. إلى هذا كان الفنّان، المزوّق أو المصور، ملحقًا بالخطّاط، عاملاً على إيضاح النصوص المخطوطة وشرحها.

إلاّ أنّ سبب الندرة هذا - في نظر بعض الباحثين[٣٢] - عائدٌ بالدرجة الأولى إلى «تهميش» الممارسة الفنيّة في المجتمعات الإسلامية: إنّ مسألة «تحريم الصور» في الإسلام لم تحرم، ولم تمنع من ثمّ إنتاج الصور، إلاّ أنّها لم توفّر للتصوير مكانةً مهمّة، لا بل عانى هذا الفن في بعض الحقب، على الأرجح، من سخط الحكّام والفقهاء، أو بعض الجماعات، في ضوء تأويلات خاطئة للإسلام وتحجّر عند تفسير النصوص. على الرغم من عدم إغفال الإسلام - في نصوصه الثابتة، وفي ممارسة أئمته الأوائل - للفنون عامّةً، وفي العكوف على تجليات الجمال الطبيعي والإلهي المتنوعة في شتّى مجاليه، بدءًا من لغة القرآن وانتهاءً بالممارسة اليومية للإنسان المسلم، على ما سنرى في ثنايا البحث.

وقد وصل إلينا الفن الإسلامي متمثّلاً في آثاره المتنوعة من أدبٍ وشعرٍ وعمارةٍ وتصوير وزخرفة وخط ومنمنمات، دون فلسفته، أو أخبار فنانيه، ودون شروح لتقنياته وأساليبه. لهذا لا نبالغ إذا تحدّثنا عن المحاولات الجمالية والنقدية المتأخّرة والحديثة: لفهم «الجماليات الإسلامية»، ولتأسيس فلسفة تفسّر الفنون الإسلامية المتنوّعة، بوصفها المحاولات الوحيدة لاستيعاب هذه الفنون واستخراج قوانينها الجمالية. إلاّ أنّ هذه المحاولات: غربية أم عربية، اختطّت لنفسها طرقًا لفهم هذه الفنون، فأصابت في مواضع، وأخفقت في مواضع أخرى، عاكسةً سؤالات الحاضر الفنّي وإجاباته الحديثة عن هذا الفن القديم.

وقد أعجب الفنانون الأوربيون في بداية العصور الحديثة مثلاً بطرق الزخرفة في الإسلام، ولا سيّما الزخرفة النباتية Arabesque. ومن الدليل على ذلك ما حدث حين قدمت جماعةٌ من أرباب الصناعات المعدنية من الشرق إلى البندقية في النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادي؛ إذ أخذت هذه الجماعة تصنع أواني وصحائف (أطباق) ذات زخارف نباتية بديعة التوزيع والتفريع، فلم يلبث الفنانون البندقيون أن حاكوا هذا النوع من الزخرفة، ثمّ لم تلبث الزخرفة النباتية على الرغم من تفريعاتها وتعاريجها أن صارت أسلوبًا محبوبًا في ذلك العصر الإحيائي، حتى إنّ المصوّر الألماني هولباين الصغير - مع أستاذيته - لم يتردّد في استنباط نماذج للزخرفة من هذا الأسلوب[٣٣].

ومن المعروف كذلك أنّ المصوّر العظيم رامبراندت الهولندي كان من أوائل الذين اجتذبهم على المستوى الفنّي في تصوير الأحياء في بعض الصور، التي وصلت إلى يده من إحدى البلاد الإسلامية: إذ امتلك منها مجموعة، عددها عشرون منمنمة مغولية تيمورية، وبلغ من إعجابه بها أن صوّرَ لنفسه نسخًا منها، حين اضطرته ضائقة أحواله المالية إلى بيعها عام ١٦٥٦م.

ومن هذه المنمنمات المنسوخة واحدة في متحف اللوفر بباريس، ويتضح منها ومن

أخواتها أنَّ رامبراندت استنسخها كلّها بسرعة، مع إدراكٍ خارق لكلِّ ما فيها من تفصيلاتٍ فنيّة مهمّة، وممّا يدلُّ على أنَّ امتلاك رامبراندت لهذه المجموعة من المنمنمات الإسلامية لم يكن من دوافع نزوة شخصية، بل من دوافع إعجاب وتقدير، أنّ كثيرًا من عظماء المصوّرين الإنجليز في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلاديين تداولوا امتلاك هذه المنسوخات وأصولها، وأنَّ سير جوشوار رينولدز، رئيس المعهد الملكي للفنانين في لندن، أعجب بمجموعة أخرى من منمنماتٍ فاخرة، وهي الآن من كنوز المتحف البريطاني في العاصمة الإنجليزية[٣٤].

ولا يزال البحث في دراسة المنمنمات قائمًا في العصر الحاضر؛ إذ جعلها هذا السبق في الطليعة بالقياس إلى الفروع الأخرى من الفنون الإسلامية. ثمَّ جاء الاهتمام بالكتابات الإسلامية عام ١٨٢٨م خاصّةً، حين أخرج «رينو» كتابه المسمّى (وصف الآثار الإسلامية في مجموعة دوق بلاكاش). وفي عام ١٨٣٨ أخرج المستشرق «يوسف فون هامر برجشتال» بحثًا في كتابة كوفية من مسجد الخليفة الفاطمي الحاكم بأمر الله بالقاهرة. وفي عام ١٨٤٠م ألّف ميخائيل أنجلو لانشي كتابًا في شواهد القبور الإسلامية، وأعقب ذلك عام ١٨٤٠م بكتابٍ عنوانه (بحث في الصور الرمزية العربية، وفي تنوّع الحروف الإسلامية في نقشها على المواد المختلفة).

إنَّ هذه المحاولات، كما رأينا، كانت غربية أساسًا، استشراقية تخصيصًا، قامت هذه المحاولات بجمع هذا الفن وتاريخه وتصنيفه، حيث نجحت في العديد من المجالات، وأدّت خدمات جُلّى للدارسين لاحقًا. إلاّ أنَّ عملها التوثيقي ظلَّ دون الإحاطة الجمالية، حيث احتفظ الاستشراق بنظرةٍ دونيّة إلى الفن العربي الإسلامي، مبعثها أنَّ هؤلاء المستشرقين كانوا ينطلقون من نظرية أوربية المركز والهدف، صنّفت الفن الإسلامي على شاكلة فن اللوحة الزيتية الغربي في مرتبة سفلى، هي مرتبة «الفنون التطبيقية»: أي إنّها حاكمت الفن العربي الإسلامي من خلال أقيسة ومعايير وقيم ناتجة عن ممارسة جمالية، هي غير ممارسته المخطوطة؛ أي إنّها لم تنطلق من أقيسة المجتمع العربي الإسلامي نفسه ومعاييره وقيمه، وممّا كانت تجيب عنه هذه الممارسات المخصوصة في المجتمع من حاجاتٍ وتطلّعات[٣٥].

وعلى الرغم من كثرة الدراسات التي قدّمها المستشرقون في الفن الإسلامي في القرون الأخيرة، إلاّ أنّها – وكما أدركت ذلك باحثة في علم الجمال[٣٦] – لم تحتوِ على فلسفة شاملة وشافية له، فهذا جيرابر O. Grabar وجد أنَّ فنَّ التصوير الهندسي التجريدي (الأرابيسك) الفن الوحيد الذي يعبّر عن فلسفة الإسلام الجمالية[٣٧]، واهتمَّ إيتنهجاوزن R. Ettinghausen في كتابه (التصوير عند العرب) بالجغرافية دون العقيدة، ووحّد بين فن التصوير والحضارة العربية[٣٨] وباعد بابلو دبلوه A. Dopulo في كتابه الضخم (الإسلام والفن الإسلامي) بين مفهوم الإسلام والفنون، وإن استثنى فن المنمنمات Minature؛ إذ إنّه رأى أنّها الفن الوحيد الذي يرتبط بالمعنى الإسلامي[٣٩]. أمّا دافيد جيمس D. James فقد رأى أنّ فنّ التصوير الإسلامي فنٌّ زخرفي أساسًا، ويعطي الأوليّة للجوانب العملية والنفعية لما يصنعه، ونادرًا ما يعبّر عن مبدأ أو نظرية أو فكرة استيطيقية[٤٠].

على الرغم من تأكيد م. س. ديماند وحدة الفنّ الإسلامي مع تنوّعه، إلاّ أنّه لم يحدّد الأسس والمبادىء الجمالية التي ترتكز عليها هذه

الوحدة، واهتمّ بعرض تاريخي لمصادر الفن الإسلامي وأساليبه وتقنياته(٤١)، على نحوٍ يوحي بأنّه فنٌّ زخرفي، وليس فنًّا إبداعيًّا ينطلق من رؤية فلسفية خاصّة.

وعلى الرغم من أنّنا لا نعدم أن نجد بعض المنصفين من المستشرقين لهذا الفن إلاّ أنّنا نجد «بوركاهارت T. Burchhart في كتابه (الفن الإسلامي: لغته ومعناه)(٤٢) قد نجح في إضافة منهجية لدراسة الفن الإسلامي، وذلك عندما فسّره من حيث إنّه ليس عملية إنشائية تظهر فيها ذاتية الفنّان ومواهبه الحسيّة والتعبيرية ومهاراته التقنية فحسب، بل من حيث إنّه كذلك ثمرة للتأمّل العقلي والرؤية الروحية للعالم ولحقيقة ما وراء الكون، ولهذا مهّدَ لبحثه بفصل عن الكعبة؛ ليوضح منابع الفن الروحيّة التي تصدر عن الله وإليه تعود(٤٣).

وعلى الرغم من كلّ الأساليب غير السليمة التي يلجأ إليها بعض الكتّاب الغربيين في دراساتهم، واستغلال هذه الكتابات وتسخيرها لخدمة أغراض غير علميّة، إلاّ أنّ إسهامات المستشرقين في دراسة الإسلام - علومه وفنونه - قد أضافت الشيء الكثير إلى الثروة العلميّة والفنيّة المتوافرة لدينا الآن، كما أنّها بيّنت لنا موقف الفكر الغربي من الإسلام وأسلوب دراسته ونظرته إليه، كما فتحت مجالاتٍ كبيرة وجديدة لمعالجته من زوايا مختلفة، قد لا ينتبه إليها العلماء المسلمون. وكما يقول أحد الباحثين(٤٤): إنّ عددًا كبيرًا من المستشرقين تناولوا الإسلام في كتاباتهم، واتّبعوا في ذلك مناهج كثيرة ومتنوّعة، كما أنّهم أبدوا كثيرًا من وجهات النظر المتباينة، ولكنهم على العموم ساهموا في إلقاء أضواء كثيرة على الإسلام من زوايا ربّما كانت تفوت المسلمين أنفسهم، وبخاصّةٍ تلك الفنون الإسلامية التي أعرض أصحابها أنفسهم عنها في القرون الأخيرة.

وعلى كلِّ حال قادت ممارسة الفنانين المحدثين، الغربيين، ثمَّ العرب والمسلمين، منذ مطلع هذا القرن، إلى تعرُّفِ فنونٍ أخرى قديمة ومغايرة، غير الفنون الأوربية، ممّا سلّط الأضواء على الفنّ العربي الإسلامي (مثل الفن الأفريقي أو المكسيكي). هذا ما فعله «بول كلي وكاندينسكي» في تونس؛ وهكذا نشأت صلات بين «مربّعات» الفنّان موندريان والخط الكوفي التربيعي.. وقد أفادت في «إعادة القيمة» لفنونٍ مبعدة، محتقرة، ملحقة بفنون الفلكلور فيما مضى، مؤكّدةً على وجود قيم جمالية واحدة في العالم، عاملة، من ثمّ، على تصوّر آخر للجمالية في التصوير، لا يقوم على المحاكاة والشبه فقط، بل على جمالية تستند إلى عالم الخط والعلامات والأشكال (الفن التجريدي)(٤٥)، الذي كان له النصيب الأكبر من المساحة في الفنون الإسلامية.

ولقد سبق ذلك التوسّع الأوربي في القرن التاسع عشر، الذي أدّى إلى اهتمامٍ متعاظم بالشرق في الميادين الأدبية والفنية، وكان لرحلات بعض كبار الرسّامين، كرحلة «غرو» و«جيروديه» إلى مصر، و«ديلاكروا» إلى المغرب (١٨٢٣) و«شاسيريو» إلى الجزائر (١٨٤٦) أثرٌ حاسم في إبداعهم الفنّي، ولم يكتفِ الغرب بدراسة الآثار الفنية العربية، بل قام باقتنائها وتغذية المتاحف الغربية بها، ويكاد لا يخلو متحف في الغرب من قسم أو قاعات مخصّصة للآثار الفنية المكتشفة في البلاد العربية، مع غيرها من مكتشفات العالم الإسلامي.

ومن أبرز الآثار المعمارية في متاحف الغرب واجهة قصر المشتى الأموي، التي نقلت إلى

متحف الدولة في برلين الشرقية، والقاعة الحلبية التي نقلت إلى المتحف ذاته، والقاعة الشامية التي نقلت إلى متحف الميتروبوليتان في نيويورك، ولا ننسى تلك القطعة الفنيّة التي سقطت من ذقن (أبو الهول) والموجودة بالمتحف الفرنسي (اللوفر)، وكذلك حجر رشيد الذي بوساطة قراءة ما كتب عليه تمكّن شامبليون، الذي كان مرافقًا لنابليون في حملته على مصر، من معرفة أسرار اللغة الهيروغليفية.

أمّا التحف المنقولة، فإنّ متاحف العالم تزخر بروائع الفن التطبيقي العربي، المصنوعة من المعدن أو الزجاج أو القماش أو الحجر. وتزهو هذه المتاحف بما تحويه من آثارٍ رائعة وصلت أسعارها إلى حدود خيالية بسبب تهافت الهواة والتجار على شرائها واقتنائها. فلقد أصبح من الهواة من اختصّ باقتناء الآثار الإسلامية فقط. ولقد رافق هذا الإقبال نحو اقتناء الآثار العربية الإسلامية التوسّع بدراستها، ونشر تاريخها في الإعلام الغربي، إضافةً إلى مؤلّفاتٍ بذاتها قد وضعها كبار مؤرّخي الفكر الغربي، ومن أبرز هؤلاء مارسيه، وتالبوت رايس، وجانين تومين سورديل، وكونيل.

ولقد ترجمت كتبهم إلى لغاتٍ أخرى، وترجم بعضها إلى العربية، وقد صدرت مؤلّفات تبحث في جانبٍ محدّد من الفنّ الإسلامي، مثل العمارة لسرايفورا، ومثل الزخرفة لبريس دافن، والتصوير (إتنجهاوزن) والرقش العربي (كونيل)، والفسيفساء (م. فان برشيم)، والخط العربي والكتابة (ستاركي)، والكتابة عن النقود العربية والنميات (ماير). ومنهم من اختصّ بفلسفة الفن الإسلامي، مثل (غريار) و(بابا دوبلو).

وقد تمّ الاحتكاك مع الغرب، كما هو معروف، في سياق ظروفٍ سياسية وحضارية غير متكافئة، حين اخترق الغرب الثقافة العربية انطلاقًا من استراتيجية هيمنية، استهدفت احتلال الأرض والإنسان والكيان، وقد أدّى اندماج الفنّانين العرب في البداية، داخل هذه الاستراتيجيّة، من خلال التعليم وتكييف الحساسيّة والذوق حسب المعايير الغربية، إلى استنساخ كثيرٍ من التجارب الغربية، وإعادة صياغة بعض أشكالها وتقنياتها. ممّا ترتّب عنه انسلاخٌ شبه تام عن التربة الثقافية التي انبثقوا منها.

ومنذ بداية القرن يمكن القول إنّ الانفصال الفنّي عن خصائص الفن القديم ومميّزاته، بخاصّةٍ الفن الإسلامي، قد تمّ بشكلٍ تامّ... على أنّ ثمّة تمايزًا يصل إلى حدّ التناقض بين الفنّين الإسلامي والأوربي.. ليس في الإنتاج فحسب، بل في الذاكرة وفي الذائقة.

وفي الماضي القريب كان على الفنّان العربي، بخاصّةٍ فيما يتصل بالفنون التشكيلية، أنْ يختار، وفي سباق ممارسة اختيارهم عاش أغلب التشكيليين العرب، إن لم نقل كلهم، قلقًا وجوديًا تجلّى في أساليب استلهامهم لذاكرتهم الثقافية والرمزية، وفي طرق استيحائهم للوقائعِ المختلفة، التي عاشوها وتفاعلوا معها. صحيحٌ أنّ بعض علامات الخزان الرمزي والجمالي للشرق قد تمّ إعادة تنشيطها من قبل بعض الفنّانين الكبار أمثال «بول كلي»، و«دولاكروا» .. إلخ. وتكوّنت لدى الغرب نظرة غربية للشرق من خلال هؤلاء الرسّامين، حيث تبلورت رؤية استشراقيّة للفضاء الثقافي العربي إلى جانب الأدبيّات الاستشراقيّة الأخرى.

وقد تختلف دوافع المستشرقين وأهدافهم عن الأسباب الدفينة التي أدّت بالرسّامين الغربيين

إلى تصوير الشرق. ثمّ إذا كان أغلب المستشرقين قد جعلوا الشرق موضوعًا لتفكيرهم، ولمعرفة مفهوماته، ونقاط ضعفه وقوّته؛ للانقضاض على جغرافيّته والتحكّم في مصيره، فإنّ الرسّامين الغربيين جاؤوا إلى الشرق لإغناء مخيّلتهم - كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين[٤٦] - ورصد ما عدُّوه يشكّل الغرابة والاختلاف بالنسبة إليهم.

وإذا كان الفنّانون العرب قد اصطدموا بهذه النظرة «الإثنوغرافية» للشرق، في سياق ممارستهم التشكيلية، وشعروا بضرورة الانفصال عن كلّ ما لا يمتُّ إلى ذاكرتهم الثقافيّة وواقعهم الحياتي بصلة، فإنّهم قد انخرطوا في تجارب، لا بدَّ للفكر العربي الفلسفي والجمالي من استنطاق مكامن قلقها، وازدواجيتها. فبريق «الغرب الذي لمع في عيون الشرقيين، واستيقاظ الشرق من غفوته في عيون الغربيين، وإقامة جسور الوصل، وتبادل العناق مرّة، والجفاء مرّةً ثانية، الشهادة المتعادلة والشهادات المتناقضة أحيانًا أخرى، الاستئناس والنفور، الحذر والتعاطف. جميعها انعكست في الاتجاهات الفنيّة المعاصرة، كما انعكست كذلك في الاتجاهات السياسيّة والاجتماعيّة، التي يمكن لنا أن نَصِفَها، على الأقل في عالم الحركة الفنيّة، بأنّها اتجاهات تدور في مدار الحيرة»[٤٧].

وبعيدًا عن الاتجاهات الأدبيّة، التي وضّحت - بفضل كثير من الدراسات الأصيلة المعمّقة - فيها الذات العربية والإسلامية، وبلورة مفاهيم ونظريات يمكن أن تجسّد شخصية متميّزة، فإنّنا نجد أنّ الفنّان التشكيلي العربي، بسبب خصوصية ممارسته الثقافية، قد جسّد «هذا التوتّر بأشكال ورموز وصور متنوّعة، وهذا التوتّر يبرز في كثير من الأشكال التي سلكها المبدعون العرب، سواء فيما يخصّ الإطار أو الأدوات أو المواد، أو فيما يتعلّق بالخط العربي المدمج في إطار اللوحة أو المرجعيات التراثية، أو ما يمسُّ استلهام الصناعات التقليدية والحرف الشعبية، التي تختزن عمقًا إبداعيًا كبيرًا»[٤٨].

إنَّ مسألة هذا التوتّر والازدواجية تمثّلت، بصورةٍ أساسيّة، في قضية الشكل، وقد واكب الهمُّ الفنّي العام، كما يلاحظ أحد الباحثين، «همّ منفرد، هو استقلال (الموروث) الأوربي بشكلٍ يناسب الموروث الحضاري المحلي، وما في البيئة من أشكالٍ وخواص، بمعنى إعطاء خلاصة بحث فكري وفنّي. والصعوبة الإنشائية هنا: في الشكل قبل أن تكون في الموضوع»[٤٩].

قد يلاحظ المرء أنَّ هذه القضية ليست خاصيّة إشكالية، تميّز حقل الفنون التشكيلية العربية؛ لأنّه يمكن رصدها في المجالات التعبيرية الحديثة المتعدّدة، من مسرحٍ وموسيقا ورقص وسينما وأدب... إلخ. وهذه ملاحظة واردة ومشروعة، غير أنَّ مسألة الشكل في الممارسة التشكيلية لها قيمة قصوى؛ إذ بالأسلوب والشكل يبرز التماسك الداخلي للعمل الفنّي، وبه تتمكّن ذاتيّة المبدع من التعبير عن تفاصيل هويّتها.

والمُتابع للاتجاهات الأدبيَة العربيَة والإسلاميّة من الشعر والقصّة والمسرح، وما أنتجته الحركة التشكيلية العربية، منذ بدايتها في العصر الحديث إلى الآن، يسترعي من الباحثين والنقّاد والمفكّرين التحاور معه ودراسته للوقوف على مكوّناته وخصائصه الجماليّة، والكشف عن مقوّماته وإحالاته المرجعيّة الرمزيّة.

لقد أنتج كلُّ قطرٍ عربي مبدعين، جعلوا من التشكيل مجالاً للتفكير، ومن اللوحة - أو من غيرها - فضاءً فنيًا لرؤية العالم والواقع. وجرّب هؤلاء الفنّانون كلّ الاتجاهات الفنيّة العالميّة، ولا

يزالون، ودمجوا أكثر من عنصر تراثي في أعمالهم، فيهم من سقط في توفيقيّة تعيسة، وفيهم من نحت لنفسه أسلوبًا تشكيليًّا بالغ التماسك والقوّة، وتجاوز به حدود الوطن العربي، ومنهم من اكتفى باجترار تجارب الآخرين، ومنهم من نهل من المخزون التشكيلي الذي أبدعته المخيلة الشعبية... إلخ، أمام تعدّد التجارب، وتعدّد الأساليب، وتنوّع الأشكال، داخل كلّ قطر عربي وإسلامي على حدة، وبحكم الازدهار الكمّي للأعمال الأدبية التشكيلية في أجناسها المتنوعة، ومن طرف أجيالها المتعدّدة، فإنّ هذه الحركة طرحت، ولا تزال تطرح، على النقد الأدبي والفنّي أسئلة، لم يتمكّن بعد من صياغتها.

ولذلك علينا أن نستعرض كثيرًا من هذه الأسئلة حين نتأمّل هذه الفنون، ونحاول أن نجد لها إجابات في ذلك التراث الإسلامي الضخم، بل نحاول أن نستنطق هذا التراث الأدبي والفنّي، ونستلهم منه عناصر ذاتيّته، وأركان شخصيّته المميّزة، سعيًا وراء فهم منفتح لمبادئ فلسفته، واستشرافًا لتلك الروح التي نستشعر أنّها كانت وراء كلّ ذلك الإنتاج المترامي الأطراف في العمق والمساحة، الذي يغطّي مساحة جغرافيّة كبيرة من العالم، ويستغرق كثيرًا من القرون التي تتجاوز ثلاثة عشر قرنًا من الزمان، وبخاصّة بعد أن بدأ الغرب يولي آدابنا وفنوننا كثيرًا من اهتمامه، ويُشير بعض مفكّريه ونُقّاده إلى عبقرية فذّة تتبدّى في تراثنا المعماري والتصويري والزخرفي، فنجد على سبيل المثال أنّ صالة Computeral الألمانية تختصّ بتحديث البرامج الرياضية للزخرفة الإسلامية الهندسيّة عن طريق العقل الإلكتروني، ومع نشر بحوثها الغرافيكية تبيّن أنّ «الحاسوب» توصّل إلى احتمالات لا نهائية.

سواء على مستوى توليد الوحدات الأولى (الأم)، أو على مستوى برامجها الجبرية، وعلى الرغم من أنّ حدّة الصدمة التي سبّبتها هذه النتائج المتفوّقة على عقل الخوارزمي، إلاّ أنّه قد تبيّن أنّ الفرقَ كان ملحوظًا على مستوى الحساسية الفنيّة. وهنا تبرز الحاجة إلى الدراسات المتعمّقة للخصائص الجمالية للفن العربي الإسلامي، التي تتجاوز المعرفة الرياضية إلى أبعادها الروحية.

إنّ عيب عصرنا هو كبرياؤه، لقد دفعه نجاحه المادي إلى توهّم أنّ الماضي قد انتهى وفق قيمته، وأنّه يستطيع الانفصال عنه، في حين أنّ الماضي هو المنبع الأصيل للفن التشكيلي، كما تشهد بذلك ابتكاراته المعمارية، التي بقيت نماذج راسخة حتى اليوم، كما أنّه منبت التراث الثقافي بأديانه وفلسفاته التي اندثرت، ولا يزال العالم يشعُّ، على الرغم من اندثارها، برسالة روحانيّة، وهو ما يكشف عن أهمية التزوّد بعظمة الماضي الباقية في روائعه الفنيّة والفكرية والأدبية، التي تعيننا على إدراك معاني الأشكال والروحانيات حين نرى كيف عاش البشر دائمًا بالروحانيّات والماديّات معًا.

فالتزوّد بالماضي واستلهام التراث شرطٌ لا بُدَّ منه لخلق الجديد، الذي ترتبط به الجماعة، إنّه عنصر الاستمرار الضروري، وليست العودة إليه إلاّ ضمانًا لتحريك وعي الإنسان في العصر الحديث، الذي بدأت فيه الأمم تفقد هويّتها وشخصيّتها بفعل العالميّة والكوكبيّة الجديدة، نحو الإحساس بالقيمة الشكليّة وبالقيمة الروحيّة، ولتعويض النقص الروحي الذي يعانيه عصرنا الغارق في الإنجازات الماديّة، بالكشف عمّا قدّمه الفنّان المسلم في أشكال الآداب والفنون المتنوعة. ●

الحواشي

١ – بين الفلسفة والأدب: ٩٨.
٢ – جدل الجمال والاغتراب: ٣١.
٣ – فلسفة الجمال: ٩.
٤ – حرية الفنّان، مجلة عالم الفكر، ع٤/ ١٣٦ – ١٣٧.
٥ – The Fine Art Higher Education:4.
٦ – الفنون والآثار الإسلامية: ٦٣.
٧ – وحدة أواصر الفنون، مجلة الوحدة، ع٣٩/١٤٨.
٨ – مدخل إلى الفلسفة: ٢٩٥.
٩ – Art and Human Values: 254.
١٠ – مقال في الإنسان: ٢٥٠، وينظر علم الجمال: ١٩٦.
١١ – مقال في الإنسان: ٢٥٢.
١٢ – المأثورات الشعبية والإبداع الفنّي الجمالي، مجلة عالم الفكر، ج٤، ع١.
١٣ – فلسفة الجمال للديدي: ٣١.
١٤ – حرية الفنّان، مجلة عالم الفكر، ج٤، ع٤.
١٥ – فلسفة الجمال: ٦٤.
١٦ – علم الجمال: ٢٠٩ – ٢١٠.
١٧ – وحدة الإنسان: ١٠٦. وينظر: Critique de jugement., Obeervtion.
١٨ – علم الجمال: ٢١٠.
١٩ – فن الشعر: ٨٠.
٢٠ – المصدر السابق: ٨٠.
٢١ – فلسفة الجمال في الفكر المعاصر: ٧٧، ٧٨.
٢٢ – متى تموت الفلسفة ومتى تحيا، مجلة عالم الفكر، ج١٥، ع٣.
٢٣ – L'éttres Sur Léducation esthétique duhomme. Art of literature Michigan.
٢٤ – حاول بومجارتن أن يتعهّد هذا العلم ويكفله مؤسّسًا له تأسيسًا فلسفيًا غير مسبوق، وقد استرشد في ذلك بآراء الفيلسوف ليبنتز؛ لأنّه كانه يرى أنّ الجمال كمال التصوير الحسّي، كما أنّ الحقّ كمال التفكير النظري، على أنّ علم الجمال لم يقتصر على مسألة الإدراك الحسّي، بل أصبح شاملا لنظرية الجمال والاستمتاع به، ومن ثمّ اكتسبت كلمة Esthetics المعنى الذي أصبح يلابسها الآن في الفلسفة.
٢٥ – بين الفلسفة والأدب: ٩٧.
٢٦ – منهج الفن الإسلامي: ٦٥.
٢٧ – المصدر السابق: ٦٦.
٢٨ – المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم: ٧٧٠.
٢٩ – الخط العربي بين الفن والتاريخ، مجلة عالم الفكر، ج ١٣، ع٤.
٣٠ – نظرية الفن الإسلامي: ١٦٠، مجلة المسلم المعاصر، ع ٢٥.
٣١ – يحتوي مثلاً قسم المخطوطات الشرقية في المكتبة الوطنية في باريس ذخائر مخطوطات ورسوم تعدُّ بالمئات.
٣٢ – الحيّز التشكيلي في الفن العربي المعاصر، مجلة الوحدة، العدد ٧١، ٧٢.
٣٣ – Rembr and Zeichichnungen nach Islamischen Miniaturen.
٣٤ – الفنون والآثار الإسلامية: ٦٨.
٣٥ – الحيّز التشكيلي في الفن العربي الإسلامي: ٣٢، ٣٣.
٣٦ – فلسفة فن التصوير الإسلامي: ١٠، ١١.
٣٧ – الجمالية العربية، مجلة الوحدة، ع ٢٤.
٣٨ – فن التصوير عند العرب: ١١.
٣٩ – Islam and Art J in fereward: 16 - 18.
٤٠ – Art an Introduction: 16 - 18.
٤١ – الفنون الإسلامية: الفصلان ٢، ٣.
٤٢ – Art of Islam-Language and meaning: 3 - 5.
٤٣ – فلسفة الفن الإسلامي: ١١.
٤٤ – الإسلام في الكتابات الغربية، مجلة عالم الفكر، ج١، ع٢.
٤٥ – الحيّز التشكيلي في الفنّ الإسلامي: ٣٢.
٤٦ – سمير الصايغ: ١٢٣.
٤٧ – وعي الهوية في الفنون التشكيلية العربية، مجلة الوحدة، ع ٥٨ – ٥٩/١٨٤.
٤٨ – الحركة التشكيلية المعاصرة في العراق: ٢٠، ٢١.
٤٩ – المصدر السابق.

المصادر والمراجع

- **الإسلام في الكتابات الغربية**. لمحمد توفيق حسين، مجلة عالم الفكر، ج١/ع٢/ الكويت، ١٩٧٩م.
- **بين الفلسفة والأدب**، لعلي أدهم. دار المعارف. القاهرة، ١٩٧٨م.
- **جدل الجمال والاغتراب**، لمجاهد عبد المنعم مجاهد. الأنجلو المصرية، ١٩٨٦م.
- **الجمالية العربية**. للدكتور عفيف البهنسي، مجلة الوحدة. ع٢٤. المغرب، ١٩٧٣م.
- **الحركة التشكيلية المعاصرة في العراق**، لعادل كامل، دار الرشيد، بغداد، ١٩٨٠م.
- **حرية الفنان**. للدكتور ثروت عكاشة، مجلة عالم الفكر، مج٤/ ع٤. الكويت، ١٩٧٤م.
- **الحيّز التشكيلي في الفن العربي المعاصر**. مجلة الوحدة، ع ٧١، ٧٢. المغرب، يوليو، ١٩٩٠م.

- **الخط العربي بين الفن والتاريخ**، لمحمود حلمي، مجلة عالم الفكر، مج١٣/ ع٤/ الكويت، يناير، ١٩٨٣م.
- **علم الجمال**، للدكتورة وفاء محمد إبراهيم، مكتبة غريب، القاهرة، د.ت.
- **فلسفة الجمال**، لأميرة مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.
- **فلسفة الجمال**، للدكتور عبد الفتاح الديدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٥م.
- **فلسفة الجمال في الفكر المعاصر**، للدكتور محمد زكي العشماوي، بيروت، ١٩٨١م.
- **فلسفة فن التصوير الإسلامي**، للدكتورة وفاء محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦م.
- **فن التصوير عند العرب**، لريتشارد إتنجهاوزن، تر. عيسى سليمان، وسليم طه التكريتي، بغداد، ١٩٧٣م.
- **فن الشعر**، ل. و كولردج، تر. محمد مصطفى بدوي، القاهرة، ١٩٨٥م.
- **الفنون الإسلامية**، ل. م. س. ديماند، ترجمة أحمد محمد عيسى.
- **الفنون والآثار الإسلامية**، لريتشارد إتنجهاوزن، تر. محمد مصطفى زيادة، الأنجلو المصرية، ١٩٣٥م.
- **المأثورات الشعبية والإبداع الفنّي الجمالي**، لصفوت كمال، مجلة عالم الفكر، مج٢٤/ ع١/ الكويت، ١٩٩٥م.
- **متى تموت الفلسفة ومتى تحيا**، للدكتور حسن حنفي، مجلة عالم الفكر، مج١٥/ ع٣/ الكويت، ١٩٨٤م.
- **مدخل إلى الفلسفة**، لجون هرفان راندال، تر. ملحم قربان، دار العلم للملايين، ١٩٦٣م.
- **مقال في الإنسان**، لإرنست كاسيرر، تر. إحسان عباس، بيروت.
- **منهج الفن الإسلامي**، لمحمد قطب، ط٧، دار الشروق، ١٩٨٧م.
- **نظرية الفن الإسلامي**، للدكتور إسماعيل الفاروق، مجلة المسلم المعاصر، ع٢٥، الكويت، ١٩٨١م.
- **وحدة أواصر الفنون**، للدكتور عفيف البهنسي، مجلة الوحدة، ع٣٩، بيروت، ١٩٨٧م.
- **وعي الهوية في الفنون التشكيلية العربية**، مجلة الوحدة، العدد ٥٨ – ٥٩، بيروت، ١٩٨٩م.

المصادر الأجنبية

- A papa dopulu: Islam and Art J in fereward by bucien mazanad.
- B sur l'eau et le Subline, f Schiller: Lettres sur l'éducation esthétique du l'homme.
- Hegel: Esthétique, Shopenauer: The Art of literature Michigan, 1960.
- Dr. James: Islamic Art an Introduction, p. 16 - 18.
- Kant: Critique de jugement, Obeervtion.
- Melvin Rader: Art and Human Values, p. 254.
- Morey: The fine Art in Higher Education.
- Sarre: "Rembr and Zeichichnungen nach islamischen Miniaturen.
- T. Burchhadt: Art of Islam-Languge and mening.

مفهوم الامتزاج وأثره في التراث الكيميائي الإسلامي

الأستاذ/ بسام إبراهيم العسود
قسم الكيمياء
جامعة العلوم التطبيقية
عمّان - الأردن



مقدمة

تنقسم الدراسات الحديثة، التي أجريت على التراث الكيميائي الإسلامي، إلى قسمين: القسم الأول: يشمل الدراسات التي اهتمت بالجانب النظري والفلسفي، والقسم الثاني: يشمل الدراسات التي اهتمت بالجانب العملي والتجريبي. وقد وجد الباحثون في الكيمياء الإسلامية مادةً غنية؛ لدراسة فلسفة علوم المسلمين وعلاقتها بمذاهبهم ومذاهب من سبقوهم، وكان من نتائج هذا النوع من الدراسات، التي قام بها باول كراوس، وهري كوربن، وسيّد نصر[1]، ربط المبادىء والنظريات الكيميائية، وبخاصّةٍ تلك التي طوّرها جابر بن حيّان، بالمذهب الشيعي الإسماعيلي. وقد أسفر البحث، الذي قام به كراوس، عن استنتاجه المشهور أنَّ الكتب التي تُعزى عادةً لجابر بن حيّان هي حقيقة من تأليف مدرسة إسماعيلية، عاشت في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين.

أمّا الباحثون الذين اهتموا بالجانب العملي للكيمياء الإسلامية، أمثال هولميارد، والطائي، والطوري، والشكري، والخالدي[2]، فقد ربطوا بين الكيمياء الإسلامية والكيمياء الحديثة، من خلال تشخيصهم لبعض المواد والعمليات، التي كانت معروفة في الكيمياء الإسلامية، من منظور كيميائي حديث.

وفي الواقع هنالك فجوة واسعة تفصل بين هذين التيارين: التيار الذي يركّز على الجانب النظري، والتيار الذي يركّز على الجانب العملي، مع العلم أنَّ لكلّ واحدٍ منهما إيجابياته وسلبياته. فبالنسبة للتيار الأول، يدرس الباحث الكيمياء الإسلامية من خلال رؤيتها في إطارها التاريخي، أي من خلال علاقتها

بالمذاهب الدينية والفلسفية التي كانت سائدة في تلك الحقبة من الزمن، أو السابقة لها، مثل مذاهب الإغريق وغيرهم. ولكنَّ الباحث المتبنّي لهذه الطريقة من البحث يعجز عن تفسير الكم الهائل من التجارب والوصفات التي تعجُّ بها كتب الكيمياء الإسلامية. أمّا بالنسبة للتيار الثاني فإنَّه يمكّننا من تقدير دور الكيمياء العملية الإسلامية بصفتها نواة لتطوّر الكيمياء الحديثة، الأمر الذي له أهمية كبيرة في تاريخ الكيمياء، ولكنه يوقعنا في مشكلة عزل الجانب العملي عن إطاره النظري والفلسفي التاريخي، وهذا ما لا يقبله أصحاب التيار الأول.

وعادةً أنَّ مؤهلات الباحث وخبراته تحكم توجّهه إلى أحد هذين التيارين في البحث في الكيمياء الإسلامية، فأنا بصفتي كيميائيًّا مثلاً أجد نفسي مندفعًا نحو منهج التيار الثاني، الذي يركِّز على الجانب العملي للكيمياء الإسلامية، ولكنّي مع ذلك أجدُ نفسي مضطرًا إلى البحث عن مفاهيم نظرية لتفسير التجارب والممارسات العملية المنتشرة في النصوص الكيميائية. فمن خلال اطّلاعي على كتب جابر والطغرائي والبيروني والجلدكي وجدتُ مثلاً أنَّ مفهوم الامتزاج، وهو مفهومٌ يمثّل نظرية الكيمياء الإسلامية في التفاعل بين الأشياء، قد ساهمَ بشكلٍ فاعلٍ في تصميم التدابير العملية الكيميائية وتطويرها، وهذا ما سأحاول إلقاء الضوء عليه في هذا البحث.

١ - الامتزاج لغة

ذُكر المَزجُ في (لسان العرب المحيط)(٣) وفي (القاموس المحيط)(٤): أنّه خلط الشيء بغيره، ومزاج البدن ما رُكب عليه من الطبائع، أو ما أُسّسَ عليه من الدم والمرتين والبلغم. أمّا في كتاب (كشّاف اصطلاحات الفنون)(٥)، فقد ذكر التهانوني (المتوفى سنة ١١٥٨هـ) أنَّ الامتزاج: اختلاط أجزاء العناصر بعضها ببعض وتفاعلها، والذي لا يحصل إلاّ بمماسة سطوحها، ويكون الناتج من عملية الامتزاج مركّب متشابه الأجزاء في الكيفية.

٢ - موضوع الامتزاج حسّي عملي

ذكر جابر: أنَّ أيَّ شيء، سواء كان معدنيًّا أو نباتيًّا أو حيوانيًّا، يتكوّن من جوهر (هيولى) وأربع كيفيات هي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة(٦). والجوهر بالنسبة للكيميائيين المسلمين شيء مجرّد غير حسّي، أمّا الكيفيّات الأربع فهي المسؤولة عن اختلاف خواص الأشياء المحسوسة، مثل اللون والطعم والرائحة والأفعال(٧). وقد ميّز الكيميائيّون المسلمون بين نوعين من التغيّر: الأول يهدف إلى تغيير الجوهر، ويُسمّى كونًا أو فسادًا، والآخر يهدف إلى تغيير الكيفيات، ويُسمّى امتزاجًا. قال الطغرائي على لسان ابن سينا: «والأجسام العنصرية إذا تلاقت فعل بعضها في بعض... وهذا الفعل لا يزال يستمر إلى أحد أمرين، إمّا أن يغلب بعضه بعضًا، فيحيله إلى جوهره، فيكون كونًا للغالب وفسادًا للمغلوب، وإمّا أن لا يبلغ ذلك، بل يحيل كيفيته إلى حدٍّ يستقرّ الفعل والانفعال عليه، ويحدث فيه كيفية متشابهة، تسمّى المزاج»(٨). ويضيف الطغرائي: «وأمّا إحالة الجوهر فقد قلنا إنّها غيرُ مطلوبة، وإنّما المطلوبُ إحالةُ الكيفية وتصاغر الأجزاء وإعانتها على الامتزاج»(٩). وهنا يبدو جليًّا من كلام الطغرائي أنَّ الهدف من العمليات والتدابير الكيميائية ليس إحداث عملية كون أو فساد ميتافيزيقية، وإنّما تغيير الكيفيّات المرتبطة بخواص الأشياء المحسوسة من خلال الامتزاج. وتشير بعض المراجع إلى أنَّ أرسطو كان أوّل من افترض درجة من التغيّر أقل من الكون والفساد، ولكن يذكر المؤرّخون أنَّ مفهوم أرسطو هذا mixis

ورد في ستة معانٍ مختلفة في مؤلّفات أرسطو وغيره من الفلاسفة الإغريق[١٠]. إضافةً إلى ذلك أنّنا لا نجد مفهوم «الامتزاج» مفعلاً في ممارسة كيميائية عند أرسطو كما هي الحال في الكيمياء الإسلامية، (كما سنرى في الصفحات الآتية)؛ لأنّ أرسطو لم يكن كيميائيًّا أصلاً.

٣ - دور مفهوم الامتزاج في التمييز بين الخلط الفيزيائي والخلط الكيميائي

لم يكن فهم الكيميائيين المسلمين لعملية الامتزاج فهمًا سطحيًّا، فقد ميّزوا بين عملية الامتزاج التي تتضمن الفعل والانفعال بين المواد المختلطة وعملية الاختلاط، التي تتضمن تجاور المواد المختلطة فقط. قال الطغرائي: «فإن وقع الاجتماع، ولم يقع فعلٌ وانفعال، لم نُسَمِّ ذلك امتزاجًا بل تركيبًا واختلاطًا»[١١]. «والأعمال المتداولة بين النّاس من التراكيب والمعاجين غير محتاجة إلى المزاج الحق... وإنّما يكفي فيها الاختلاط»[١٢]. وقد أكّد جابر هذا التمييز، فذكر أنّ المقصود بالأخلاط في صناعة الإكسير هو المزاج لا المجاورة. فالمقصود ببعض التدابير كالتشميع، على سبيل المثال، هو «الاختلاط الكلّي لا المجاورة، وهو أن تختلط الأجزاء فتصير شيئًا واحدًا»[١٣]. ويتضح من كلام جابر أنّ الناتج من عملية امتزاج شيئين هو شيءٌ واحد، أمّا الناتج من عملية الاختلاط العادية فهو شيئان متجاوران.

وهذا التمييز الدقيق بين الامتزاج والاختلاط يشبه إلى حدٍّ كبير التمييز الحاصل في الكيمياء الحديثة بين عملية التفاعل الكيميائي وعملية الخلط الفيزيائي، فعلى سبيل المثال تتضمن عملية خلط الزئبق مع الكبريت عملية تفاعل كيميائيّ، أمّا عملية خلط السكر مع الملح مثلاً، فلا تتضمن سوى عملية خلط فيزيائي، لا يحصل فيها بين السكر والملح أيّ نوعٍ من التفاعل الكيميائي. وفي الواقع هذا التمييز هو الذي يعطي للعمل الكيميائي هويته الشخصية، ومن هنا تتضح أهمية مفهوم الامتزاج في تاريخ الكيمياء.

٤ - فحص حدوث الامتزاج عمليًا

كانت النار المحكّ الذي استخدمه الكيميائيون المسلمون للتمييز بين حدوث الامتزاج وحدوث الاختلاط (التجاور)، قال الطغرائي: «وإنّما احتيج إلى المزاج الحقّ لئلاّ تقدر النيران على تفريق الأجزاء»[١٤]. وقد أعطى البيروني هذا المثال، الذي يقارن فيه بين أثر النار في الاسفيدروي أو الصفرا (سبيكة النحاس والقصدير، البرونز) والبتروى (سبيكة النحاس مع الرصاص)، وذلك من أجل الحكم على طبيعة الاختلاط بين النحاس وكلّ من القصدير والرصاص. قال البيروني في كتاب (الجماهر في معرفة الجواهر)[١٥]: «ومزاج الصفرا حقيقي؛ لأنهما (أي النحاس والقصدير) بعد الاتحاد لا يتميّزان بحيلة، يعودان بها إلى سنخيهما بالانفراد، وإنما يبقيان معًا ما بقيا، ويفسدان معًا إذا فسدا، والطبيعيّون مجمعون على تحديد الحرارة والنار بأنّها الجامعة للأشياء المتجانسة والمفرّقة بين غير المتجانسة... في الاسفيدروي (الصفرا)؛ لأنّ النار فيه لا تسبق إلى إفناء الرصاص (القصدير)[١٦] قبل النحاس، وإنّما تفنيهما معًا». وفي المقابل يتحدّث البيروني عن البتروى: «وهو نحاسٌ كُسِرَت حمرته بأسرب (رصاص، Lead) أُلقي عليه حتى اختلط... وليس بين الأسرب (رصاص، Lead) مثل ما بين النحاس والرصاص (القصدير، Tin)؛ لأنّ المخلوط منهما (البتروى) إذا عرض على اللهيب سال أسربه وبقي نحاسه». لذا وصل البيروني، باستخدام النار، إلى نتيجة: أنّ ما بين الرصاص (القصدير، Tin)

والنحاس هو امتزاج، وما بين الأسرب (رصاص، Lead) والنحاس هو اختلاط.

ومن الجدير بالذكر أنَّ مثال البيروني هذا ينسجم مع الحقائق العلمية الحديثة عن سبائك النحاس مع كلٍّ من الرصاص والقصدير. فذائبيّة الرصاص في النحاس قليلةٌ جدًّا مقابلة مع ذائبية القصدير في النحاس. ففي سبيكة الرصاص مع النحاس يكون الرصاص عبارة عن تجمّعات غير ذائبة داخل السبيكة غير مختلطة بالنحاس؛ لذا يُسبّب التسخين انصهار هذه التجمّعات وانسلاخ الرصاص عن السبيكة، الأمر الذي لا يحدث في سبيكة القصدير مع النحاس(١٧).

٥ - أثر مفهوم الامتزاج في تصميم التدابير الكيميائية العملية

كان الهدف الأساسي للكيمياء الإسلامية تحويل المعادن الناقصة، مثل الحديد والنحاس والرصاص والقصدير إلى ذهب أو فضّة بوساطة ما يُسمّى بالإكسير. وقد أكّد الجلدكي أنّه لا يتم الإكسير الحقّ إلاّ إذا مازج المعدن(١٨). فالأكاسير يجب أن تكون قابلة لممازجة الأجساد الناقصة حتى تمارس فعلها في الصبغ والتفشّي والإحالة(١٩). وهذا كلّه لا يمكن أن يحدث إلاّ في نار الذوب، قال الجلدكي: «إنَّ الأجساد إذا امتزج بعضها ببعض في الذوب والنار حصل الانتقال من حال إلى حال»(٢٠). وذكر أيضًا: «أنَّ هذه الأجساد (المعدنية) والأجسام إذا اختلطت فإنّها بعد اختلاطها في الذوب تمتزج للمشاكلة الأصلية في النوعية المعدنية، والممتزج منها إذا تمَّ مزاجه فإنّه يجتمع فيه طبع كلّ جسدٍ منها، فيكون جامعًا لطبائعها كلّها، ويحدث فيه طبع آخر غريب منها»(٢١). وهنا دلائل واضحة على أنّ تحويل المعادن لا يتمّ إلاّ بالامتزاج الذي يحدث في نار السبك بين الإكسير والمعدن. لذا ليس غريبًا أن نجد أنَّ هدف الكثير من العمليات والتدابير الكيميائية كان إزالة احتراق المواد وتثبيتها، حتى تكون قادرة على الامتزاج مع المعادن الناقصة في نار السبك، وبذا تمارس فيها تأثيرها كأكاسير فعّالة.

قال الجلدكي: «وأمّا تدبير هذه الأشياء في العالم الصناعي فإنّما يُقصد بها زوال الإحراق والاحتراق عن أشياء، ويُقصد بها تجميد الأوابق وعقدها وتمويتها وتصريفها في أشياء، وغالب المقصود في الصناعة مبنيٌّ على تأصيل هذه القواعد الصحيحة وتأسيسها»(٢٢).

وهنا يتكلّم الجلدكي عن طرق تدبير الأرواح، وهي الكبريت والزرنيخ (Aresnic Sulfides) والنوشادر (Ammonium Chloride) والزئبق. فمن هذه المواد ما هو محترقٌ مثل الكبريت والزرنيخ، ومنها الأوابق، التي تفرُّ من النّار مثل الزئبق والنوشادر. وقد عرف الكيميائيّون المسلمون أثر هذه المواد في المعادن(٢٣) مثل تكوين الملاغم والسلفايدات. ولكنَّ هذا الأثر لا يثبت على النّار، فعند تسخين الملاغم يترك الزئبق المعدن، وعند تسخين السلفايدات يحترق الكبريت مخلّفًا وراءه المعدن. لذا يسعى الكيميائيّون المسلمون إلى تطوير أثر الأرواح بإزالة احتراقها، أو بوساطة تثبيت الزئبق والنوشادر. وقد ذكر جابر الكثير من التدابير لمعالجة الأرواح، التي تتضمن غسلها وتصعيدها: ليخرج عنها احتراقها، وبذا تصلح للمزاج(٢٤).

وكوسيلة أخرى لجعل الامتزاج أكثر فعالية طوّر الكيميائيّون المسلمون طريقة تسمّى «التهبية»، وهي تصغير أجزاء المواد التي يُراد مزجها، قال الطغرائي: «وإنّما احتاج أصحابنا إلى التهبية وتصغير الأجزاء للمزاج الحقّ»(٢٥)، وقال أيضا على لسان ابن سينا:

«وكلّما كانت الأجزاء أشدّ تصاغرًا، كان أقرب إلى المزاج؛ لأنَّ كلّ واحدٍ أدعى لـلانفعال عمّا يلاقيه، فيكون أقبل للتأثير وأوصل إلى الآخر»(٢٦). وقال جابر: «ومتى كانت الأرواح طاهرة والأجساد لم تكن منحلّة مائية هبائية لم يقع التئام ونظام في التدبير، ولم يكن مزاج»(٢٧).

وقد أعطى جابر وصفًا لتدابير يمكن من خلالها تكليس؛ أي تصغير أجزاء الذهب والفضة بوساطة المياه الحادّة التي تستخرج من النوشادر والزنجار وغيره، وكان الهدف كما يبدو زيادة قابلية الذهب والفضّة للامتزاج مع معادن من أجل صبغها بصبغ الذهب أو الفضّة(٢٨). والتكليس الذي يقصده جابر ليس الحرق بالنّار كما يتبادر للذهن؛ لأنَّ «التكليس لهذين الجسدين رديءٌ جدًّا، وذلك لأنَّ التكليس ينهك أجسامها، ويبدّد أرواحها، فيبطل قواها، ويكون على خلاف ما يُراد منهما... لذلك فالوجه فيه أن يصدأ... وإنَّ وجه التصدئة في الذهب والفضة أن يؤخذ منهما ما يريد عمله خالصًا، ويبرد برادة ليّنة ما قدرت عليه، ثمَّ يُسحق سحقًا ناعمًا بالنوشادر أو ماء النوشادر... ثمَّ يجفّف قليلاً، ويقرص، ويدفن في حقة من أسرب في موضعٍ فيه نداوة... أمّا الذهب فإنّه يخرج ترابًا أصفر والفضة اسفيداجًا أبيض»(٢٩). وقال أيضًا: فأمّا في تدبير الأجساد فإنَّ العلماء، رحمهم الله، انقسموا في الأجساد إلى قسمين، وذلك أنَّ منهم من قال: «يُكلّس الجسد حتى يلطف ويصير هباءً لا يحيا ولا يرجع إلى سنخه الذي بدأ منه وعنه. والطائفة الثانية قالت: بل يلطّف ويهبّى، ويكون فيه بقيّة، فيكون الجسد بمعنى المنحل لا الهالك، فيكون فيه بقيّة للتعلّق. وأمّا أهل الرأي الأوّل فإنّهم أخرجوا الجسد إلى الهلاك والرمادية... وأمّا أهل الطائفة الثانية فأهل الحقّ»(٣٠). وقد شرح الجلدكي كلامًا مُشابهًا لجابر ينصح فيه بتكليس الفضة بماء السلق، ثمَّ بماء البورق، ثمّ بماء القلي، وتجنّب التكليس بالحرق(٣١).

ويبدو أنَّ تحقيق الامتزاج عمليًّا من خلال تصغير أجزاء المعادن قد قاد الكيميائيين المسلمين إلى تطوير تدابير يستخدمون فيها أحماضًا، مثل النوشادر (Ammonium Chloride) وقواعد مثل القلى (Sodium and Potassium Carbonate) مع المعادن. وهذا بحدِّ ذاته له أهمية كبيرة في تاريخ الكيمياء؛ لأنَّ تفاعل الأحماض والقواعد مع المعادن كان له دورٌ بارز في اكتشافات القرن الثامن عشر، مثل اكتشاف غاز الهيدروجين من تفاعل حامض الهيدروكلوريك مع المعادن.

٦ - أثر مفهوم الامتزاج في توسيع مجال الكيمياء من التركيز على المصادر المعدنية؛ ليشمل المصادر العضوية.

حظي الكيميائيّون المسلمون بشرف توسيع دائرة الكيمياء؛ لتشمل المصادر الحيوانية والنباتية. قال هوليارد: «فضّل الإسكندريّون والحرّانيّون، أو بالأحرى لم يستعملوا غير المواد المعدنية في محاولتهم لتحضير الأكاسير لتحويل المعادن، ولكنَّ جابرًا كان خلافًا وقام بإدخال المواد الحيوانية والنباتية إلى صنعة الكيمياء، مثل مخ العظام والدم والشعر والبول وزيت الزيتون والبصل»(٣٢). فما أثر مفهوم الامتزاج في هذا الإنجاز؟

رأينا كيف أنَّ العلّة في تأثير المواد في الأجساد الناقصة قبول الامتزاج بها، وقبول الامتزاج بها يعتمد على إزالة قابلية المواد للحرق والاحتراق في نار الذوب، والنتيجة الحتمية لهذه المقدمات أنّه إذا أُزيلت خاصيّة احتراق أيّ مادة، بغضّ النظر عن مصدرها، فإنّه يمكن أن تعمل كإكسير فعّال على المعادن الناقصة. وقد ناقش الجلدكي هذه المسألة، يسأل الجلدكي: «ما الدليل على أنَّ الأدهان الحيوانية والمياه المستنبطة منها والأصباغ مؤثّرة

في المعادن وهي غير ممازجة من أصل طبيعتها للأجساد الذائبة، التي هي موضوع العالم الصناعي؟ أجاب الجلدكي عن هذا السؤال، معتمدًا على أنَّ أيَّ مادة محترقة مثل الكبريت، وهو من أصل معدني، هي غير ممازجة للأجساد الذائبة؛ أي إنَّ العلّة في عدم قبول الامتزاج، هي خاصيّة الاحتراق، وليس المصدر المعدني أو الحيواني أو النباتي، «فلزم من ذلك أنَّ كلَّ محرق ومحترق غير ممازج من جميع الأدهان والأصباغ». وكنتيجة لهذا يقول الجلدكي: «لذا فإنَّ للنبات والحيوان مدخلٌ إلى العالم الصناعي (الكيمياء)، وإذا صارت بالتدبير غير محرقة ولا محترقة فإنَّ لها تأثيرٌ عظيم في تقييم الأجساد الناقصة»(٣٣).

وقد أعطى الجلدكي وصفًا لتدابير كثيرة، تُطبق على بعض الأجزاء الحيوانية والنباتية، الهدف منها جميعًا إزالة خاصيّة احتراقها. قال الجلدكي: «واعلم أنَّ الأدهان الحيوانية وأصباغها يزول احتراقها بترداد التدبير والتقطير عليها بعد أن تسقى بمياهها، فإذا طهرت من أوساخها الموجبة: لتعلق النار العنصرية فيها، فقد زال احتراقها، فقد تمكّن الحكيم من التصرّف بها»(٣٤).

الخلاصة

يمكن وصف مفهوم الامتزاج بأنّه إبداعٌ علميّ مميّز للحضارة الإسلامية: لأنّه وضع الكيمياء في المجال العملي: فموضوع الامتزاج هو التغيير العملي الحسّي، وطريقة فحص حدوثه هي أيضًا عملية تتم بوساطة النار. فقد كانت النار المحكّ الذي استخدمه الكيميائيّون المسلمون للتمييز بين حدوث الامتزاج وحدوث الاختلاط. فعند حدوث الامتزاج تتفاعل الأجزاء بعضها مع بعض لتعطي شيئًا واحدًا، لا تقدر النار على تفريق أجزائه. أمّا عند حدوث الاختلاط فلا يحدث سوى تجاور الأجزاء، الأمر الذي يجعل الأجزاء المتجاورة عرضة للتفريق بوساطة النار. ويمكن عدّ هذا التمييز بين الامتزاج والاختلاط النواة الأولى للتمييز الحاصل حاليًّا، في الكيمياء الحديثة، بين التفاعل الكيميائي والاختلاط الفيزيائي.

كان لمفهوم الامتزاج أثرٌ واضح في تطوير الكيمياء الإسلامية العملية، فقد كان تحقيق الامتزاج هو الدافع وراء تصميم تدابير عملية كثيرة، مثل إزالة الاحتراق والتهبية وتوسيع دائرة الكيمياء: لتشمل المصادر النباتية والحيوانية إضافةً إلى المصادر المعدنية.

يتبيّن من خلال هذا البحث أنَّ العمليات والتدابير الكيميائية، على الرغم من كثرة الرمز وعدم وضوح الغاية التي تكتنفها، تعتمد على أساسٍ عقلاني، فقد كان هدف الكيميائيين المسلمين إيجاد أو تحضير مادة تستطيع الامتزاج مع المعادن الناقصة في نار السبك من أجل التأثير في خواص هذه المعادن، وإحالتها من حال النقص إلى حالٍ أفضل. وحتى يتسنّى ذلك يجب أن تكون هذه المادة (الإكسير) قابلة للامتزاج مع المعادن الناقصة دون أن تسبق النار هذا الامتزاج، فتفرق بين المادة والمعدن الناقص. لذا لجأ الكيميائيّون المسلمون إلى طريقين لجعل الامتزاج أكثر فعالية: الأولى إزالة احتراق المادة أو الإكسير، والثانية تصغير أجزائها.

إنَّ إبراز الجانب العملي للكيمياء الإسلامية يحتاج إلى مجهودٍ كبير من أجل اكتشاف الخطوط العريضة التي قامت عليها هذه التجارب والوصفات، التي تعجُّ بها كتب الكيمياء الإسلامية، وليس غريبًا أن نجد أنَّ كثيرًا من هذه الخطوط العريضة مثل مفهوم الامتزاج هو النواة الأساسية التي تكوّنت عليها الكيمياء الحديثة. ●

الحواشي

١ - تنظر مؤلّفاتهم في المراجع.

٢ - تنظر مؤلّفاتهم في المراجع.

٣ - لسان العرب المحيط.

٤ - القاموس المحيط.

٥ - كشّاف اصطلاحات الفنون: ١٣١٨.

٦ - كتاب السبعين: ١٢٦.

٧ - كتاب السبعين: ١٢٦، ٢١١ - ٢١٣؛ وكتاب ميزان الأجساد: ١٥.

٨ - حقائق الاستشهاد: ٦١.

٩ - المصدر السابق: ٦٢.

١٠ - The Origine of Chemistry: p. 70.

١١ - حقائق الاستشهاد: ٦١.

١٢ - المصدر السابق: ٦٢.

١٣ - تدبير الإكسير الأعظم: ١٢، ١٦١.

١٤ - حقائق الاستشهاد: ٦١.

١٥ - كتاب الجماهر في معرفة الجواهر: ٢٦٥ - ٢٦٧.

١٦ - بيّنتُ في بحثٍ منفصل أنّ الرصاص المستخدم في كتب الكيمياء الإسلامية هو القصدير (Tin) وليس الرصاص (Lead) المستخدم في عصرنا الحالي. أمّا الأسرب فهو الرصاص (Lead). وقد اعتمدت في تقرير ذلك على خواص الرصاص والأسرب المذكورة في كتب الكيمياء الإسلامية، انظر المرجع:

"SLead and Tin in Arabic Alchemy".

١٧ - Encyclopedia of Chemical Technology: 7/19, 37 and Vol. 14/141.

١٨ - كتاب المصباح ونزهة الأرواح في علوم المفتاح: ٢١.

١٩ - البرهان في أسرار علم الميزان: ٣/٦٧.

٢٠ - المصدر السابق: ٨٨.

٢١ - المصدر السابق: ٢١.

٢٢ - كتاب المصباح ونزهة الأرواح في علوم المفتاح: ٧٦.

٢٣ - ناقشت أثر الأرواح في المعادن في بحثٍ منفصل. ينظر:
Encyclopedia of Chemical Technology:
Vol. 7, P. 19, 37, 84 and Vol. 14, P. 141

٢٤ - مختار رسائل جابر بن حيّان: ٦٦ - ٦٧.

٢٥ - حقائق الاستشهاد: ٦٢.

٢٦ - المصدر السابق: ٦١.

٢٧ - مختار رسائل جابر بن حيّان: ٦٨ - ٦٩.

٢٨ - تدبير الإكسير الأعظم: ١٤٠ - ١٤٢.

٢٩ - تدبير الإكسير الأعظم: ١٤٠. الإسفيداج هو كربونات الرصاص، وهي عبارة عن مسحوق أبيض. ينظر: "Lead and Tin In Arabic Alchemy".

٣٠ - مختار رسائل جابر بن حيّان: ٦٨ - ٦٩.

٣١ - البرهان في أسرار الميزان: ٣/١٢٧.

٣٢ - Alchemy: p. 77

٣٣ - كتاب المصباح ونزهة الأرواح في علوم المفتاح: ١٩ - ٢٠.

٣٤ - المصدر السابق: ١٩، ٨٤.

المصادر والمراجع

- أعلام العرب في الكيمياء، لفاضل أحمد الطائي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة - دائرة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٨٦م.
- تدبير الإكسير الأعظم: أربع عشرة رسالة في صنعة الكيمياء، لجابر بن حيّان، تح. بيير لوري، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، ١٩٨٨م.
- حقائق الاستشهاد: رسالة في إثبات الكيمياء والردّ على ابن سينا، لمؤيّد الدين بن أبي إسماعيل الطغرائي، تح. رزق رزوق، دار الرشيد للنشر، العراق، ١٩٨٢م.
- صناعة الأصباغ في الحضارة الإسلامية، لعلي جمعان الشكيل. آفاق الثقافة والتراث. العدد ٣٢، شوال ١٤٢١هـ/ كانون الثاني ٢٠٠١م.
- القاموس المحيط، للفيروزآبادي، دار الجيل، بيروت، ١٩٥٢م.
- كتاب الجماهر في معرفة الجواهر، لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني، مطبعة جميعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، ١٣٥٥هـ.
- كتاب السبعين، لجابر بن حيّان، معهد تاريخ العلوم العربية الإسلامية، جامعة فرانكفورت، ألمانيا، ١٩٨٦م.
- كتاب كشّاف اصطلاحات الفنون، للشيخ محمد بن علي التهانوي، ج٢، دار قهرمان للنشر والتوزيع، إستانبول، ١٩٨٤م.
- كتاب المصباح ونزهة الأرواح في علوم المصباح، لعزّ الدين بن

أيدمر الجلدكي، مخطوط مكتبة الملك عبد العزيز، المدينة المنورة، مجموعة عارف حكمت رقم ٣/ ٥٤٠.

- كتاب ميزان الأجساد، لعزّ الدين بن أيدمر الجلدكي، مخطوط المكتبة العامة في نيويورك رقم ١٨٧٠٥أ.
- الكيمياء عند العرب، لروحي الخالدي، دار المعارف المصرية، ١٩٥٣م.
- الكيمياء عند المسلمين في العصر الوسيط، لمحمد بن جمعة الطوري، دار الكتاب الجامعي، القاهرة، ١٩٩٠م.
- الكيمياء في الحضارة الإسلامية، لعلي جمعان الشكيل، دار الشروق، ١٩٨٩م.
- لسان العرب المحيط، لابن منظور، دار الجليل، ودار لسان العرب، بيروت، ١٩٨٨م.
- لمحات بمآثر العراق العلمية في الكيمياء، لجابر الشكري، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، العراق، ١٩٨٥م.
- مختار رسائل جابر بن حيّان، تح. باول كراوس، مكتبة الخانجي ومطبعتها، مصر، ١٣٥٤هـ.

المراجع الأجنبية

- B. I. El-Eswed, Lead and Tin in Arabic Alchemy, Arabic Sciences and Philosophies, Vol. 12 (1) 2002.
- B. I. El-Eswed, Spirits: The Reactive Substances in Arabic Alchemy, Arabic Sciences and Philosophies.
- E. J. Holmyard, Alchemy, Penguin Books, 1957.
- Henry Corbin, Temple and Contemplation, London Islamic Publications, 1986.
- Paul Kraus, Dschabir Ibn Hajjan und die Isma'ilijja, Forschungs-Institut fur Geschichte der Naturwissenschaften in Berlin, 1930.
- Paul Kraus, George Olms Verlag, Jabir Ibn Hayyan: Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, Hildesheim, 1989.
- R. E. Kirk and D. F. Othmer, Encyclopedia of Chemical Technology, edited by R.E. Kirk and D.F. Othmer, 1978.
- Robert Multhauf, Franklin Watts, The Origin of Chemistry, New York, 1967.
- Syyed Hossein Nasr, Science and Civilization in Islam, Harvard University Press, 1968.

مخطوط
«أنس المهج وروض الفرج» للشريف الإدريسي
(٤٩٣ - ٥٦٠ هـ = ١١٠٠ - ١١٦٤ م)
عرض وتحليل

الدكتور/ الوافي نوحي
الرباط - المغرب

تعدّ القرون الأولى من العصر الإسلامي من أخصب القرون - من الناحية الفكرية على الأقل - التي شهدها العالم الإسلامي. وكان للفتوحات الإسلامية دورٌ مهمّ في تلاقح الأفكار ونموّ العلوم وازدهارها.

وكان علم الجغرافيا من أبرز المجالات التي استأثرت باهتمام المسلمين في ذلك الوقت المبكّر، وهو اهتمامٌ أملته الرغبة في توطيد دعائم الدولة الناشئة، وتسهيل الصلات بين مركز الخلافة وسائر أطرافها من جهة، وبين الدولة وجيرانها من جهةٍ ثانية، فكان «شقّ طرق جيّدة للمواصلات، واستيفاء معلوماتٍ دقيقة عن تلك الطرق مع تعداد المراحل، ومنازل البريد، وتحديد المسافات، وظروف السفر..»[١]، النواة الأولى لعلم الجغرافيا عند العرب، إضافةً إلى الدوافع النفسية المتمثلة في الشعور بالتفوّق والرغبة في التأليف في جميع فروع المعرفة، وبخاصّة إذا صادف ذلك فراغًا في التأليف في فرع من الفروع. وإلى هذا يشير ابن حوقل في مقدمة كتابه (صورة الأرض)، وهو يسوّغ سبب تأليفه هذا بقوله: «وكان ممّا حضّني على تأليفه... أنّي لم أزل في حال الصبوة شغوفًا بقراءة كتب المسالك... وترعرعت فقرأت الكتب الجليلة المعروفة... فلم أقرأ في المسالك كتابًا مقنعًا، وما رأيت فيها رسمًا متبعًا، فدعاني ذلك إلى تأليف هذا الكتاب...»[٢].

وقد كان للشرق الإسلامي فضل السبق في التأليف الجغرافي منذ القرون الإسلامية الأولى، أمّا في الغرب الإسلامي، فإنّ أخصب حقبة انتعش فيها هذا العلم، وعلوم أخرى عديدة، تلك الحقبة الممتدة من منتصف القرن الخامس حتى منتصف القرن السادس الهجريين، ففيها توافرت ظروف العلم

والتحصيل، وأنشئت مراكز الدراسة، وانتشرت حلقات الشيوخ...(٣)، وفي خضم هذا عرف علم الجغرافيا تطوّرًا ملحوظًا مع مطلع القرن السادس خاصّةً، وذلك على يد أحد أعلامه الأفذاذ، هو أبو عبدالله محمد الملقّب بالشريف الإدريسي.

١ - المؤلف

أبو عبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن إدريس، من سلالة إدريس الأول، مؤسّس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى سنة ١٧٢هـ. ولد بسبتة سنة ٤٩٣هـ، ورحل إلى قرطبة في سنٍّ مبكرة، وفيها

ان الذي تضمن هذا الجزء الاول من الاقليم الثالث بلاد المغرب الاقصى وما
اتصل بها من عمارات السوس الاقصى والمغرب الاوسط فمنها بلاد السوس
وهي نول ولبو يوين وتارودنت ودرعه وسجلماسه وماسلت وداسلت
واسمرفتيري وماشه ونفيس واغمات ومراكش والقط وام بيع وانفى
ومنها بلاد المغرب الاقصى وهي داي وبادلة وقلعة مهدي وصفروي
وفاس وتلمسان وسلا ومكناسة وفضالة وانفا واحمر وتاغروني
تاوده واقرسيف وصا وقصر عبد الكريم ومعجن وشركناط وامكى
ومنها في الصحرا دار المرابطين وتوغن والمو وشروت وماذغ واسوف
ومنها بلاد المغرب الاوسط وهي تاهرت وماسا واشير والمسيلة و
القلعة والغدير ومقاوس وكرتاية والغزة وسلف ومليانه وتنس
وبرشك وسرشال والجزاير وتدلس وبجاية وسطيف وجيجل وجرجر
ومن بلاد الزاب نقاوس ومقرة وطبنة وبسكرة وبادس ملولة ٥
المسافات بين هذه البلاد بلاد السوس الاقصى في اقصى المغرب
وحدها من جهة المغرب بحر الظلمات ومن جهة المشرق بلاد المغرب
الاوسط ومن جهة الجنوب بلاد لمتونة الصحرا ومن جهة الشمال بحر
الزقاق وهو مبدا البحر الشامي وحيث اتصاله بالبحر المظلم وطول الزقاق

نموذج من نسخة حكيم أوغلو باشا رقم (٦٨٨) - إستانبول

نموذج من خرائط نسخة حكيم أوغلو باشا رقم (٦٨٨) - إستانبول

تلقّى علومه.. أحبّ الرحلة والتجوال، فجاب عدّة أقطار، إلى أن حلّ بصقلية عام ٥٣٣هـ ضيفًا على حاكمها روجر الثاني ROGER II (١٠٩٥ - ١١٥٤م)، الذي طلب منه أن «يضع له شيئًا في شكل صورة العالم»[٤] وقد حقّق له ذلك في كتابه المشهور (نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)، الذي شرح فيه خريطته المعروفة.

وأقام الإدريسي في صقلية حتى روجر، ومن بعده عند ولده وخليفته غليوم الأول (Guillaume I) إلى وقت لم تحدّده الروايات، لكنّ الراجح أنّ مغادرته لصقلية كانت في أثناء الاضطرابات التي وقعت أواخر أيّام غليوم المذكور. وقد عاد الإدريسي - أواخر حياته - إلى سبتة، حيث استجاب لنداء ربه عام ٥٦٠هـ = ١١٦٤م[٥].

ان هذا الجزء الاول من الاقليم الثاني تتضمن من البلاد اودغشت وايموكوتن وتازكاي و
رافون وماملا وبارنكا وبني منتصر وتنورت وازكي وماسلت ونول وباغمست
وكل هذه البلاد بلاد لمتونة الصحراء وهي في المغرب الاقصى مع مجاز الظلمات
المسافات بين هذه البلاد
من نول القريبة الى ماسلت ثلث مراحل ومن ماسلت الى اودغشت عشرون مرحلة
ومن نول الى باغمست ثلث مراحل ومن باغمست الى مدلت اربع مراحل
ومن باغمست الى ازقا اربع عشر مرحلة ومن ازقا الى اودغشت خمس عشرة مرحلة
ومن ازقا الى تنورت اربع مراحل ومن تنورت الى ايموكوتن مراحل
ومن اودغشت الى ايموكوتن اربعة عشر مرحلة ومن ايموكوتن الى
تازكت ثلث مراحل ومن تازكت الى مدينة رافون ثلث
مراحل ومن رافون الى [illegible] اربع مراحل ومن
[illegible] الى ماملا سبع مراحل ومن [illegible]
الى بني منتصر اثنا عشر مرحلة
رافون الى بارنكا
اربع مراحل

نموذج من نسخة حسن حسني رقم (٦٨٨) - المكتبة السليمانية - إستانبول

٢ - مؤلفاته

أورد جُلّ الذين تحدّثوا عن الإدريسي ستة عشر (١٦) عنوانًا لمؤلّفاته، غير أنّها لا تعني - في الأخير - سوى ثلاثة من كتبه[٦]، والبقية إمّا عناوين اصطلاحية، أو أجزاء من الكتب الثلاثة، أو مختصرات لبعضها.

والكتب الثلاثة هي:

١ - نزهة المشتاق في اختراق الآفاق:

وهو في مسالك الأرض وممالكها، ألّفه لحاكم صقلية، روجر المذكور، ونال الكتاب شهرةً عالمية، تجلّت في الاهتمام الذي حظي به من لدن الدارسين، وذلك منذ سنة ١٥٩٢م تاريخ أوّل نشر مقتضب له بروما[٧]، وتوالت نشراته منذ ذلك الوقت، وتعدّدت ترجمات أقسام منه إلى لغات

شتّى[٨]، وقد أخرج «المعهد الإيطالي للشرق الأدنى والأقصى بروما طبعة كاملة محقّقة لهذا الكتاب»[٩].

٢ - روض الأنس ونزهة النفس[١٠]:

وقد ألّفه الإدريسي لنجل روجر[١١]، وهو غليوم، الذي خلفه على عرش صقلية (١١٥٤ - ١١٦٦م)، والكتاب لم يصل إلينا كاملاً، وبهذا العنوان، إنّما عثر فقط - أوائل هذا القرن - في مكتبة حكيم أوغلو علي باشا بإستانبول على مخطوط، يظنّ أنّه مختصر لهذا الكتاب، ويحمل عنوانين، واحدٌ في مقدمته (أنس المهج وروض الفرج) وآخر في خاتمته (روض الفرج ونزهة المهج)[١٢].

وكان أوّل من نبّه إلى وجود هذا المخطوط، المستشرق يوسف هوروفيتز (J. HOROVITZ) [١٣] وبعده عزم سيبولد (SEYBOLD) - بإيعاز من نالينو (NALLINO) - على نشره، لكنه توفي قبل تحقيق ذلك[١٤].

٣ - الجامع لأشتات النبات:

وهو ثالث كتب الإدريسي المعروفة، ويُسمّى أيضًا (كتاب الأدوية المفردة)، توجد منه نسخة في مكتبة الفاتح بإستانبول (١٤٨ ورقة) اكتشفها المستشرق مايرهوف (MAYERHOF)، ودرسها وترجم بعضها إلى اللغة الألمانية عام ١٩٢٩م، وهي نسخة غير كاملة: لأنّه ذكر في المقدمة أنّ الكتاب يتضمن (١٢٠٠) دواء وعقار، في حين أنّ الجزء المحفوظ في إستانبول ليس به إلاّ وصف لـ (٦١٠) دواء، ممّا يعني أنّ القسم الضائع يمثّل نصف الكتاب[١٥].

٣ - نسخ مخطوط «أنس المهج وروض الفرج»

تعرف - إلى الآن - نسختان لهذا المخطوط، هما:

١ - نسخة حكيم أوغلو علي باشا بإستانبول، رقمها (٦٨٨)، عدد صفحاتها (٣٢٦)، مسطرتها (١٦)، مقاسها (١٤ × ٢١)، خطّها مشرقي واضح، وكتبت عناوينها بلونٍ مغاير، وتضم خمسًا وسبعين (٧٥) خريطة[١٦]، وتمّ الفراغ منها في العشر الأوسط من شهر صفر سنة ثمانٍ وثمانين وخمسمائة (٥٨٨هـ)[١٧].

٢ - نسخة حسن حسني بالمكتبة السليمانية بإستانبول، رقمها (١٢٨٩)، عدد صفحاتها (٢٤٤)، مسطرتها (٢٤)، مقاسها (١٤ × ٢١)، خطّها مشرقي دقيق، وأقلّ وضوحًا من خط النسخة الأولى، وبها عدد الخرائط نفسه الموجود في النسخة الأولى، أمّا تاريخ نسخها فهو سنة أربع وتسعين[١٨].

٣ - نسخة كابرييل فيران (G. FERRAND)، وتسمّى نسخة دمشق، لم نطّلع عليها، لكن تحدّث عنها الدارسون لأعمال الإدريسي، ذكر المستشرق الفنلندي (O. J. Tuulio Talgren) في دراسته عن البلاد الإسكندنافية من خلال «نزهة المشتاق» و«أنس المهج»، التي نشرها سنة ١٩٣٦[١٩]، أنّه توصّل إلى رسالة من (فيران) مؤرّخة ب ٢٤/٠٩/١٩٣٠م وبها صورة للأجزاء التي تهمّه من مخطوط (أنس المهج)، المحفوظ ضمن مجموعته من المخطوطات العربية، وعن هذه النسخة يقول (فيران): إنّها من ثلاث وستين (٦٣) ورقة، وهي نسخة رديئة وغير تامّة في بعض المواضع، وليس بها خرائط، وهي مؤرّخة بالعاشر من شعبان سنة ١٢٧٧هـ/ مارس ١٨٥٩[٢٠]، ويضيف أنّ هذه النسخة جاءته من دمشق.

وأشار كرامرز KRAMERS في تقريرٍ له، مؤرّخ في سنة ١٩٣٢ بليدن، إلى أنّه اطّلع على



نموذج من خرائط نسخة حسن حسني رقم (١٢٨٩) - المكتبة السليمانية - إستانبول

نسخة فيران. فأبدى بشأنها الملاحظات السابقة نفسها. وأضاف اعتقاده أنّها منقولة عن النسخة المحفوظة بمكتبة حكيم أوغلو باستانبول رقم ٦٨٨ – المذكورة سابقا – بحجة أنها تحمل تاريخ الفراغ من التأليف نفسه (أي ٥٨٨هـ) الموجود في نهاية نسخة حكيم اوغلو(١).

٤ – تحدّث سزكين[٢٢] عن نسخةٍ كانت في مدينة حلب بسوريا، سمع بانتقالها إلى لندن[٢٣]، ولا ندري هل المقصود نسخة فيران (المسماة بنسخة دمشق) أم أنّها نسخة رابعة[٢٤]؟

٥ – وفي الخزانة العامّة بالرباط، توجد نسخة مصوّرة عن نسخة حكيم أوغلو المذكورة، تحت رقم (٣٦٦٥د) في ١٦٥ ورقة[٢٥].

٦ – وفي معهد المخطوطات العربية بالقاهرة نسخة مصوّرة عن نسخة حسن حسني المذكورة، تحت رقم ٣/جغرافيا[٢٦].

٤ - موضوع المخطوط

المخطوط يصنّف ضمن كتب المسالك والممالك، ألّف في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، لكنه يتميّز عن الكتب التي سبقته في هذا الفن – بما فيها كتاب نزهة المشتاق – بميزتين أساسيتين:

١ – انفراده بإقليم ثامن – خلف خط الاستواء[٢٧].

٢ – اقتصاره على الطرق والمسالك بين المواضع المتعدّدة (مدن، حواضر، قرى...) والمسافات الفاصلة بينها بنوعٍ من التفصيل والإيضاح، وقلّما يذكر شيئًا له علاقة بحياة الناس وعاداتهم[٢٨].

ويتميّز – أخيرًا – عن نزهة المشتاق بمقدمة فلكيّة طويلة ومفصّلة، وبجملة من المواقع الجديدة، مع اختلافاتٍ محدودة في المسافات الفاصلة بين بعض المواقع، وكذا في رسم بعض الأعلام... وقد لاحظنا هذا فيما يتصل ببلاد المغرب ومصر والسودان، وهو القسم الذي نحن بصدد تحقيقه[٢٩].

٥ - الدراسات المنجزة حول المخطوط

بدأ الاهتمام بهذا المخطوط منذ العشرينات من هذا القرن، فدرست بعض أجزائه بشكلٍ مستقلّ – مثلما حدث مع نزهة المشتاق – وهكذا نشر المستشرق الإيطالي روسيني ROSSINI (ت١٩٤٩) قسم إفريقية الشرقية، عام ١٩٢١[٣٠]، كما تعامل مع المخطوط نفسه المستشرق الفنلندي تيوليو تالغرين Tuulio Talgren فنشر سنة ١٩٣٦ دراسة موسّعة حول بلاد البلطيق مستخرجة منه ومن نزهة المشتاق[٣١]، وفي سنة ١٩٤٣ نشر الإيطالي سيرولي Cerulli دراسة مقتضبة حول مدينة (مركة) بإفريقيا الشرقية من خلال المخطوط ومصادر جغرافية أخرى[٣٢].

وفي سنة ١٩٦٣ نشر الباحث العراقي إبراهيم شوكة تحقيقًا لقسم الجزيرة والعراق من المخطوط ومن نزهة المشتاق[٣٣]، وأتبعه في سنة ١٩٧١م بتحقيق مماثل لقسم جزيرة العرب من المصدرين[٣٤]، وفي سنة ١٩٨٩ أصدر الباحث جاسم عبيد مزال تحقيقًا لقسم الأندلس من المخطوط وترجمة له إلى الإسبانية[٣٥].

وآخر عملٍ أُنجز حول هذا المخطوط – حسب علمنا – ما نشره الباحث محمد مؤنس عوض (سنة ١٩٩٥) حول قسم الشام، منه ومن نزهة المشتاق، وضمنه في كتابه «الجغرافيون والرحّالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية»[٣٦].

في الأخير نأمل أن نكون قد ساهمنا بقسطٍ يسيرٍ جدًّا في التعريف بهذا المخطوط المهم وصاحبه الذي أسدى خدماتٍ جليلة للفكر الجغرافي العربي والعالمي، ونرجو أن يلتفت الدارسون إلى الأجزاء المتبقية منه، وأن يولوها ما تستحق من الدراسة والبحث وفاءً ببعض حقّ هذا الرجل العظيم علينا. ●

الحواشي

١ – تاريخ الأدب الجغرافي: ٢١.

٢ – صورة الأرض: ٣.

٣ – تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس: ١٦٥.

٤ – الوافي بالوفيات: ١/١٦٣.

٥ – لا نعرف الكثير من التفاصيل عن حياة الإدريسي، فجلّ كتب التراجم والطبقات ضربت صفحًا عن ترجمته الخاصّة، ربّما لعدم الرضا عن التحاقه بقصر حاكم غير مسلم وعيشه في كنفه!

٦ – المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق للإدريسي: ٤٥.

٧ – وعنوان المختصر: كتاب نزهة المشتاق في ذكر الأمصار والأقطار والبلدان والجزر والمداين والآفاق، غير أنّه لا يحمل اسم مختصره.

٨ – لمعرفة هذه النشرات والترجمات، راجع:

Notizie bibliographiche sul geographo arabo

AL-IDRISI: Vol. XI/ 25 - 61.

٩ – عمل في تحقيقه أكثر من ٢٠ مستشرقًا وباحثًا.

١٠ – حصل خلاف كبير بين المهتمين بالشريف الإدريسي، وبالجغرافية العربية عمومًا، بشأن هذا الكتاب، فمنهم من عدّه كتاب أدبٍ وشعر (؟) اعتمادًا على نصٍّ مضطرب ورد في «خريدة القصر وجريدة العصر» للأصفهاني، نقلاً عن ابن بشرون الصقلي (ت بعد ٥٦١هـ)، وفي مقدمة هؤلاء:

- FLEISCHER (H.L): Appendice alla biblioteeca arabo - Secula: 55 - 56.

- OMAN (G): A propos du second ouvrage géographique attribué au géographe arabe: 187 - 193.

ومنهم من رآد كتابًا جغرافيًا مستقلاً للإدريسي، اعتمادًا على اقتباسات أبي الفداء منه (ت ٧٣٢هـ)، لكن يذكره باسم «كتاب المسالك والممالك»، انظر:

- Introduction à la géographie des orientaux: 121.

بينما رجّح المستشرق (M. AMARI) أن يكون الكتاب المذكور «طبعة ثانية» لنزهة المشتاق، راجع:

- Biblioteca arabo - secula: p. 11.

١١ – الخريدة: ٢/٢٦٠.

١٢ – انظر الطبعة التصويرية للمخطوط التي نشرها معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية التابع لجامعة فرانكفورت: ٣٢٦. ونسخة حسن حسني باشا (رقم ١٢٨٩): ٢/ ٢٤٤.

١٣ – انظر مقدمة فؤاد سزكين للطبعة التصويرية للمخطوط (م. س): ١ – ٢.

١٤ – انظر مادة (Al-Idrisi) في دائرة المعارف الإسلامية: ٤٧٩ – ٤٨١.

١٥ – تاريخ الجغرافية والجغرافيين في الأندلس: ٢٢٥ – ٢٢٧.

١٦ – وهي الخرائط التي جمعها كونراد ميلر في كتابه الكبير: Mappae Arabicae.

١٧ – غير أنّ الأستاذ سزكين يعدّ هذا التاريخ من خطأ الناسخ، ويقترح بدلاً منه سنة ٥٥٥هـ أو ٥٥٨هـ، لأنّ الإدريسي توفي سنة ٥٦٠هـ (انظر مقدمته للطبعة التصويرية للمخطوط).

١٨ – كذا في نهاية النسخة، ولعلّه (٥٩٤هـ)؟

١٩ – Du nouveau sur Idrisi in: Studia orientalia: 10/242.

٢٠ – والصحيح أنّ ما يقابل ١٠ شعبان ١٢٧٧ هو ٢١ فبراير ١٨٦١م.

٢١ – انظر نصّ التقرير ضمن:

Quelques éclaircissements épars sur mes monumenta cartographica africae et aegypti: p. 106.

٢٢ – في المقدمة العربية للطبعة التصويرية للمخطوط، (م. س): ٤.

٢٣ – كان ذلك سنة ١٩٨٤.

٢٤ – راسلنا المتحف البريطاني (British Museum) إن كان يعلم شيئًا عن هذه النسخة التي انتقلت إلى لندن، أو عن أيّ نسخةٍ أخرى قد يتوفّر عليها، فكانت إجابته بالنفي.

٢٥ – وقد صوّرها لفائدة الخزانة العامة المرحوم محمد بن تاويت الطنجي كما هو مبيّن على غلاف النسخة.

٢٦ – كتب على البطاقة الملحقة بالميكروفيلم: «اسم الكتاب: المسالك والممالك، واسم المؤلّف: محمد بن محمد الشريف القرطبي»، وكتب في فهرست المعهد: «اسم الكتاب: أنس المهج وروض الفرج لعبدالله محمد بن محمد بن عبدالله بن إدريس، (ت ٥٦٠هـ).

٢٧ – مع إبقائه على التقسيم المعروف للعالم في عصره: سبعة أقاليم، وكل إقليم مقسّم إلى عشرة أجزاء.

٢٨ – لذا يقول في مقدمة المخطوط (نسخة حكيم أوغلو: ٤): «واقتصرت في كتابي هذا على الاختصار وترك الهذر والإكثار».

٢٩ – وذلك في إطار إعداد أطروحة الدكتوراه في التاريخ الوسيط بكلية الآداب، جامعة محمد الخامس بالرباط. ونقصد ببلاد المغرب: المغربين الأقصى والأوسط وإفريقية وبرقة. ونغتنم هذه الفرصة لنطلب من الباحثين المهتمين بالأدب الجغرافي العربي عمومًا وبالشريف الإدريسي خصوصًا، التعاون والتنسيق وتبادل الآراء ووجهات النظر قصد توحيد الجهود لما فيه مصلحة البحث العلمي.

٣٠ – L' "Africa orientale nello UNS AL-MUHAG Di EDRISIS: P. 450 - 452.

٣١ – Du nouveau sur Idrisi in: Studia Oriantalia.

٣٢ – La citta di Merca e tre sue iscrizioni arabe: 20 - 28.

٣٣ – مجلة المجمع العلمي العراقي: مج٢٣/ ١ – ٧١، ومجلة الأستاذ: مج١١.

٣٤ – مجلة المجمع العلمي العراقي: مج٢١/ ٣ – ٧٢.

٣٥ – Los Caminos de AL-Andalus en el siglo: UNS AL-MUHAG.

٣٦ – الجغرافيون والرحّالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية: ٧٧ – ٧٩.

المصادر والمراجع

- **أنس المهج وروض الفرج**، للإدريسي، محمد بن محمد بن عبدالله، مخطوط، نسخة مكتبة حكيم أوغلو علي باشا - إستانبول - رقم ٦٨٨.
- **أنس المهج وروض الفرج**، للإدريسي، محمد بن محمد بن عبدالله، مخطوط، نسخة حسن حسني، السليمانية، إستانبول، رقم ١٢٨٩.
- **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، لأغناطيوس كراتشكوفسكي، تر. صلاح الدين عثمان هاشم، ط٢، دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٧م.
- **تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس**، لحسين مؤنس، ط٢، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، القاهرة، ١٩٨٦م.
- **تحقيق الجزيرة والعراق من نزهة المشتاق، وروض الفرج وأنس المهج**، للإدريسي، تح. إبراهيم شوكة، مجلة الأستاذ، مج١١، ١٩٦٣م.
- **تحقيق الجزيرة والعراق من نزهة المشتاق، وروض الفرج وأنس المهج**، للإدريسي، تح. إبراهيم شوكة، مجلة المجمع العلمي العراقي، مج٢١، ٢٣، ١٩٧١ - ١٩٧٣م.
- **الجغرافيون والرحالة المسلمون في بلاد الشام زمن الحروب الصليبية**، لمحمد مؤنس عوض، ط١، عين للدراسات والبحوث الإنسانية، القاهرة، ١٩٩٥م.
- **خريدة القصر وجريدة العصر**، للأصفهاني، محمد بن محمد الكاتب، ط٢، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا، ١٩٨٦م.
- **صورة الأرض**، لابن حوقل، أبي القاسم النصيبي، تح. كرامرز وآخرون، ليدن، ١٩٣٨ - ١٩٣٩م.
- **المغرب العربي من كتاب نزهة المشتاق**، حققه وترجمه إلى الفرنسية محمد حاج صادق، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٨٣م.
- **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، للإدريسي، محمد بن محمد بن عبدالله، روما - نابولي، ١٩٧٢ - ١٩٧٥م.
- **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، للإدريسي، محمد بن محمد بن عبدالله، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.
- **الوافي بالوفيات**، للصفدي، خليل بن أيبك. تح. ديدرينغ وآخرين، فسيادن، ١٩٦٢ - ١٩٧٤م.

المراجع الأجنبية

- AMARI (M): Biblioteca arabo - secula. ROMA, 1888.
- CERULLI (E): La cità di MERCA a tre sue iscrizioni arabe in: oriente Moderno (ROMA), XXIII, 1943.
- FLEICHER (H.L): Appendice alla biblioteca arabo - secula per Michele AMARI. LIPSIAE, 1874.
- Ibibem: Al-IDRISI, in: (E.I) N. éd, III.
- Ibidem: A propos du second ouvrage attribué au géographe arabe, AL-IDRISI, le "RAWD AL-UNS WA NUZHAT AL-NAFS" in: FOLIA orientalia (Pologne) XII, 1970.
- KAMAL (Y): quelques éclaircissements épars mes Monumenta Cartographica Africae et Egypti. Leiden, 1935.
- MILLER (K): Mappae Arabicae, 6 vols, Stuttgart, 1926.
- MIZAL (J.A): Los Caminos de AL-Andalus en elsiglo XII segun UNs Al-Muhag. Madrid, instituto de filologia, 1989.
- Oman (G): Notizie bibliographiche sul geographo arabo AL-IDRISI in (A.I.U.O.N) ROMA, XI, 1961.
- RENAUD (J): géographie d'ABULFEDA, T.I, introduction à la géographie des orientaux, Paris, 1848.
- ROSSINI (C.C): L'africa orientale nello Uns Al-Muhag di EDRISI in: RIVISTA DEGLI STUDI ORIENTALI, (Napoli), IX, 1921 - 1923.
- SEYBOLD: AL-IDRISI, in: (E.I) éd. 1, 1927.
- TUULIO TALGREN (O.J): Du Nouveau sur IDRISI, in studia orientalia, HILSENKI, VII, 1936.

إعراب لا سيّما
وفوائد أخرى

تأليف الشيخ حسين بن محمد البالي الغزي

المتوفى سنة ١٢٧١ هـ

تحقيق الأستاذ الدكتور

صبيح التميمي

جامعة الإمارات العربية المتحدة

العين



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله وسلامٌ على عباده الذين اصطفى

مقدمة البحث

هذا كتابٌ صغيرٌ في حجمه، كبيرٌ في فائدته، يضمّ مجموعة مسائل نحوية، تدور على ألسنة الأدباء والخطباء والعامّة من النّاس، كُتبت في القرن الثالث عشر الهجري، بقلم شيخ غزّي المولد، أزهري الدراسة، وعهده المتأخّر وعلمه الغزير فرضا عليه أنْ يلمّ بآراء سابقيه من نحاة قدماء ومتأخرين في كلّ مسألة تناولها بالبحث.

وبهذا قدّم لنا جهدًا كبيرًا، خلاصته: تقديم مادة نحوية قاربت من الكمال في آرائها المتفقة والمختلفة، وشواهد كلٍّ منها.

وجاء دورنا فتكفّلنا بتقديمها موثّقة، ومصحّحة، ومرتّبة، لتكتمل الفائدة، ويعمّ النفع. والله الموفق.

المؤلف [1]:

هو الشيخ حسين بن محمد بن مصطفى البالي كنيةً، الغزّي مولدًا، الحلبي موطنًا، وُلِدَ سنة ١٢٣٥هـ في غزّة، درس العلوم الأولى في مدينته، ثمّ سافر إلى مصر، ودخل الجامع الأزهر، وشمّر عن ساعد الجدّ للتحصيل العلمي، ولمّا أدرك غايته عاد إلى مدينته، ولم تَرُق له الإقامة فيها لظروفٍ خاصّة. فشدّ الرحال بعدها إلى طرابلس الشام في أواخر سنة ١٢٦٠هـ، ولم يستقر بها كثيرًا، فانتقل إلى حلب سنة ١٢٦٤هـ، وإلى مسجد يُعرف الآن بجامع السكاكيني، تصدّر فيه لتدريس العلوم الشرعية والعربية، وكثر الوافدون عليه للدراسة، وبنى له أهل الخير من أعيان أهل حلب مدرسة لإقامة الطلبة لكثرتهم، وبُعد مناطقهم، عُرفت بالمدرسة السيافية، بمحلّة الفرافرة، واستمرّ الشيخ على هذه الحال إلى أواخر عمره.

من تلاميذه

أشار مؤلّف أعلام النبلاء في تاريخ حلب الشهباء إلى جملةٍ ممّن قرأوا عليه، أبرزهم:

الشيخ أحمد الكواكبي، والشيخ أحمد الزويتني، والشيخ طاهر الطيّار الكيّالي، والشيخ عبد الرؤوف الطيّار الكيّالي، والشيخ محمد الخيّاط.

---

١ – من مصادر ترجمته:
- أعلام النبلاء في تاريخ حلب الشهباء، لمحمد الطباخ: ٢٨١/٧.
- الأعلام للزركلي: ٢٥٧/٢.
- معجم المؤلفين، لكحالة: ٥٨/٤.
- الموسوعة الفلسطينية: ٢٤٤/٢.
- نهر الذهب في تاريخ حلب: ٤٦٩/١.

من شعره

الشيخ حسين البالي أديب، شاعر له ديوان، وكان سريع النظم - كما وُصف - فمن شعره قصيدة نبوية مطلعها:

بجاه إمام الأنبيا أتوسّل ... ومن جوده الأوفى شفائي أؤمّل

وأطلب منه كشف ضرّي وكربتي ... وعلمي يقينًا أنني لست أُخذَلُ

ومنه قصيدة في ميلاد ابنه الشيخ كامل المؤرخ[٢]، مطلعها:

كم لفضل الإلهِ من بعد يأسٍ ... نعمُ أذهبت همومي وبؤسي

وختامها:

وصلاةٌ على محمدِ الهادي وآله ... ما طاب تاريخ غرسي[٣]

ومنه منظومة في فضائل شهر رمضان، وهي أحد مؤلّفاته:

يقول راجي عفو ذي الجلال ... حسين الغزي نجل البالي

حمدًا لمن فضّل شهر الصوم ... على الشهور عند كلّ قوم

وفاته

توفّي الشيخ يوم الاثنين في الثالث والعشرين من ذي القعدة سنة ١٢٧١هـ، ودفن بحلب.

مؤلّفاته

ترك الشيخ حسين مؤلّفاتٍ عدّة لم ترَ النور، منها:

١ - بعض كراريس في شرح سلّم المنطق.

٢ - ديوان الشعر.

٣ - رسالة في إعراب لا سيّما وفوائد أخرى - وهو ما ننشره لأوّل مرّة -.

٤ - رسالة في التوحيد.

٥ - رسالة في المجاز.

٦ - الكشف الوافي على متن الكافي في العروض والقوافي.

٧ - منظومة (منحة الرحمن في فضائل رمضان).

٨ - (عطايا المنّان) وهو شرح لمنظومة منحة الرحمن.

---

٢ - صاحب كتاب نهر الذهب في تاريخ حلب، توفي عام ١٣٥١هـ.

٣ - كذا ورد البيت في كلّ النسخ، شطره الأول مكسور.

الكتاب (عنوانه):

لم يضع المؤلِّف عنواناً محدّدًا لكتابه هذا، وإنّما أخذ أصحاب التراجم عنوانه من عبارة ذكرها في مقدمة كتابه؛ إذ قال:

«سألني مَن لا تسعني مخالفته أن أضع له في إعراب (لا سيّما) رسالة لطيفة، وأذيّلها بفوائد جليلة». فعُرف المؤلَّف بـ (إعراب لا سيّما)، وآثرنا الإبقاء عليه، مع تغييرٍ يسير، ليصبح: (إعراب ولا سيّما، وفوائد أخرى). لأسباب، منها:

١ - شهرة الكتاب بهذا الاسم.

٢ - جواز تسمية الكلّ باسم الجزء.

٣ - التناول الدقيق لمسألة (لا سيّما) من بين الفوائد الأخرى.

مادته

لخّص المؤلِّف مادة كتابه في صدر حديثه، فقال: «وجعلتها ثلاث فوائد:

الفائدة الأولى : في إعراب لا سيّما.

الفائدة الثانية : في إعراب لا أبا لك.

الفائدة الثالثة : في مسائل متفرّقة». ويعني بالمتفرّقة: مسائل الأعداد المركّبة، وكم، وحروف الإيجاب، وبعض الألغاز الشعرية.

منهجه العام

لا يوجد منهجٌ موحّد في الكتاب كلّه، لاختلاف المسائل التي تناولها، والهدف الذي رمى إلى بيانه في كلٍّ منها.

ففي (لا سيّما) اعتنى ببيان التركيب وأجزائه، وفصّل غاية التفصيل والبيان.

وفي (لا أبا لك) اعتنى ببيان مذاهب النحاة فيه.

وفي (أحد عشر وأخواته) اعتنى ببيان سبب بناء هذه الأعداد.

وفي (كم) اعتنى ببيان أوجه الاتفاق والافتراق بين نوعي كم.

وفي (حروف الإيجاب: نعم وأخواتها) اعتنى ببيان أساليب استخدامها.

وفي عمومها تشترك في:

١ - ذكر آراء النحاة على اختلاف مذاهبهم في المسائل المطروحة.

٢ - المصادر التي استقى منها مادته النحوية، وهي كتب النحاة المتأخرين غالبًا: كالرضيّ وابن يعيش، وابن مالك، وابن هشام، والأشموني، والصبّان، والشيخ ياسين، والدماميني، والشمني، والفاكهي، وبعدها كتب النحاة المتقدّمين من بصريين وكوفيين.

٣ - الشواهد التي اتّكأ عليها، وهي على سُنّة سابقيه، فقد اعتمد الآيات القرانية وقراءاتها، والأحاديث

الشريفة، وكلام العرب من شعرٍ ونثر، مع ملاحظة أنّه لم يعتنِ بنسبة الأبيات إلى قائليها إلاّ نادرًا.

٤ – الأسلوب الحواري في أغلب مواضع الشرح، نحو: فإنْ قلتَ: .... قلتُ: ....، ولا يخفى أثر هذا الأسلوب في تمكين القارىء من فهم القضايا النحوية.

وعلى الرغم من كثرة النقول عن المتأخرين والقدماء، إلاّ أنّه كان أمينًا في نقله، دقيقًا إلى حدٍّ كبير، مع كونه يروي – غالبًا – بالمعنى، سوى مواضع قليلة يبدو أنّ السهو، أو النسيان، تطرّق إليها، وهي كما يأتي:

١ – استشهد في بيان كم الخبرية بـ **(كم من آية)** على أنّها آية – كما يتّضح من السياق – ولا توجد آية بهذا التركيب، فاجتهدت وأبدلتها بآية من الأعراف **(وكم من قرية)**.

٢ – نسب بيتًا **للأعشى** في مسألة (لا أبا لك)، وهو لجرير في ديوانه.

٣ – نقل رأيًا **لابن عصفور** في مسألة (نعم) على أنّه يرى عدم اطرادها بعد الاستفهام، ووقفت في المقرب/٣٢٢ على خلافه.

٤ – نقل رأيًا **لأبي حيّان** يخالف فيه ابن مالك في وجوب مراعاة معنى **(كل)** عند الإضافة إلى النكرة، ووقفت على خلافة في **البحر المحيط** ٢٢٩/١، وأنّه يرى رأي ابن مالك في هذه المسألة. ويحتمل في هذين النقلين أن يكون لابن عصفور وأبي حيّان رأيٌ آخر، نأمل أن نتحقّق منها في عملٍ علمي مقبل إن شاء الله تعالى.

قيمة الكتاب

تبرز قيمة الكتاب في جمعه لمادة نحوية نفيسة في كلّ مسألة من مسائله، وعرض أغلبها بالأسلوب الحواري المشار إليه قبل قليل، بعد أن كانت متفرّقة في ثنايا كتب القدماء والمتأخّرين، وبهذا قدّم لنا مباحث متكاملة تغني عن التنقيب في تلك الكتب، ومنها ما هو أشبه بالمخطوط، نظير كتب الحواشي.

مخطوطات الكتاب

لهذا الكتاب ثلاث مخطوطاتٍ أهدى اثنتين منهما إليَّ الأخ الدكتور حازم سعيد البياتي، الأستاذ بجامعة عجمان بدولة الإمارات العربية المتحدة، وكرّم بوضع الثالثة بين يديَّ الأخ الأستاذ عبد القادر أحمد عبد القادر الباحث بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث بدبي، فلهما من الله تعالى عظيم الثواب وكريم الجزاء، ولهما منّي خالص الشكر مصحوبًا بصادق الدعاء وعاطر الثناء. وهذه المخطوطات هي:

١ – **نسخة الظاهرية** : رقم ١٨١١ : نحو ٢٠٣، يحتفظ قسم المخطوطات بمركز السيد جمعة الماجد بنسخة مصوّرة عنها تحت رقم ١٨٨٧، كُتبت في ثلاث وأربعين صفحة، في كلّ صفحة تسعة عشر سطرًا، نسخها عبد القادر الكلاّس سنة ١٢٦٤هـ: أي: في حياة المؤلّف، ورمزنا إليها بالحرف (ظ).

٢ – **نسخة معهد التراث** : بجامعة حلب تحت رقم ٦ خ/ ٣٤٢ : كُتبت في ستين صفحة، في كلّ صفحة أربعة عشر سطرًا، نسخها عبد اللطيف الخيّاط سنة ١٣٣٩هـ، ورمزنا إليها بالحرف (ت).

٣ – **نسخة المكتبة الأحمدية** : بحلب، يحتفظ قسم المخطوطات بمركز جمعة الماجد بنسخة مصورة عنها تحت رقم ٩٣٤، كُتبت في إحدى وخمسين صفحة، في كلّ صفحة ثلاثةٌ وعشرون سطرًا، رمزنا إليها بالحرف (ح).

لاحظنا على هذه النسخ ما يأتي:

١ – أنَّ نسخة الظاهرية (ظ) هي النسخة الأقدم، فاعتمدناها أساسًا.

٢ – لا يوجد هناك اختلافٌ كبير بين النسخ، سوى:

أ – سقطٌ من (ظ)، وهو نصٌّ في مسألة (أحد عشر).

ب – سقط من (ت)، وهو قسمٌ كبير من الفائدة الثالثة، شمل جزءًا من المسألة الثالثة، والمسألة الرابعة بأكملها، وجزءًا من المسألة الخامسة.

٣ – أنَّ النسّاخ أضافوا في هوامش المخطوطة عناوين جانبية، لكون الشرح جاء على نظمٍ واحد، وبعد فحصها وجدت أنَّ كثيرًا منها لو وُضِع في محلّه لسبّب قطعًا في المادة المعروضة. ونظرًا لأهمية هذه العناوين في إبراز الأفكار الفرعية، وتنبيه القارىء عليها اخترت جملةً منها، ممّا لا يسبّب فاصلاً بين أجزاء الفقرة الواحدة، وأضفت إليها عناوين أخرى، ووضعت كلّ زيادة بين قوسين معقوفين [ ].

الصفحة الأولى من نسخة «ظ»

الصفحة الأخيرة من نسخة «ظ»

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي من نحا نحوه ارتفع مقامه ومن جزم بأنه الموفق انتصب
على التمييز من بين أقرانه أعلامه والصلاة والسلام على من جر الفيلق
الجرار على من أضاف لله تعالى شريكا من أهل الخسران والبوار
وعلى آله وصحبه المنعوتين بسلامة الضمائر المخصوصين بالمدح
من بين سائر العشائر أما بعد فيقول الفقير إلى مولاه القدير المتعالي
حسين بن محمد بن مصطفى البالي صرف الله عنهما صروف الأيام والليالي
قد سألني من لا يسعني مخالفته أن أضع له في إعراب لا سيما رسالة
لطيفة وأذيلها بفوائد جليلة شريفة فأجبته إلى ذلك وجعلتها
ثلاثة فوائد الفائدة الأولى في إعراب لا سيما وما بعدها وما يتعلق بها
الفائدة الثانية في إعراب لا أبا لزيد الفائدة الثالثة في مسائل متفرقة
وبالله أعتضد وعليه أعتمد وهو حسبي ونعم الوكيل الفائدة
الأولى في الكلام على لا سيما من تصريفها وإعرابها مع ما بعدها وما يتعلق
بها اعلم أن سيا واوي العين بدليل أمثلة الاشتقاق من نحو
استويا

مطلب سي واوي العين

الصفحة الأولى من نسخة «ت»

إن تبادي قومها وتعاطوا المطاعنة وما قاله صاحب المغني
في إعراب هذا البيت ورده الدماميني والأمير فانظرها وأما ما قاله بعض
الإخوان في إعراب هذا البيت مع تركه الاحتمال القريب بل المتعين
وارتكابه احتمالات بعيدة لا قائل بها ولا دخل لها في الكلام المباح
فهو خبط عشواء وهيام في بيداء وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى
الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وليكن وقوف القلم
إلى هذه الغاية ففي هذا القدر كفاية والحمد لله رب العالمين
تمت على يد أفقر العباد وأقلهم بضاعة الخطيب بجامع أشنق تمر الشهير
بجامع السكاكيني السيد عبد اللطيف ابن المرحوم السيد الشيخ محمد ابن المرحوم
السيد الشيخ محمد ابن الفاضل السيد الشيخ إسماعيل الخياط عفا الله تعالى
عنه وعن والديه والمسلمين وتجاوز الله عن سيئاته آمين بجاه سيد
المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه
وسلم تسليما كثيرا وكان الفراغ من كتابتها بكرة عروبة أي يوم الجمعة
في الساعة الواحدة بالطبع المذكور الموافق ليوم الحادي عشر من شهر شوال

الصفحة الأخيرة من نسخة «ت»

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي من نحا نحوه ارتفع مقامه ومن جزم بأنه الموفق
انتصب على التمييز من بين أقرانه أعلامه والصلاة والسلام
على من جر الفيلق الجرار على من أضاف لله شريكا من أهل
الخسران والبوار وعلى آله وصحبه المنعوتين بسلامة الضمائر
المخصوصين بالمدح من بين سائر العشائر أما بعد فيقول
الفقير إلى مولاه القدير حسين بن محمد البالي صرف الله عنهما
صروف الأيام والليالي قد سألني من لا تسعني مخالفته أن
أضع له في إعراب لا سيما رسالة لطيفة وأذيلها بفوائد جليلة
شريفة فأجبته إلى ذلك وجعلتها ثلاثة فوائد الفائدة الأولى
في إعراب لا سيما وما بعدها وما يتعلق بها الفائدة الثانية في
إعراب لا أبا لزيد الفائدة الثالثة في مسائل متفرقة وبالله أعتضد
وعليه أعتمد وهو حسبي ونعم الوكيل الفائدة الأولى في الكلام على
لا سيما من تصريفها وإعرابها مع ما بعدها وما يتعلق بها اعلم أن
سيا واوي العين بدليل أمثلة الاشتقاق من نحو استويا
وتساويا وهو مستو وحتسا وفاصله سوي كمثل وزنا ومعنى
وتوغلا في الإبهام دخله ما دخل سيدا أي أن الواو لما اجتمعت
ساكنة مع الياء وسبقت قلبت ياء وأدغمت في الياء بعدها
قلت ليس المراد أن ما دخله عين ما دخل سيدا إذ أصله سيود
بسكون الياء وكسر الواو بوزن فيعل كما هو مذهب المحققين
من أهل البصرة فقلبت الواو ياء وأدغمت في الياء المتلوة وإنما
فعل به ذلك لأنه متى اجتمعت الواو مع الياء في كلمة واحدة والسابق
منها ساكن متأصل ذاتا وسكونا وجب قلب الواو ياء سواء

مطلب سي واوي العين

الصفحة الأولى من نسخة «ح»

واهنة تصغر تعظيم بدليل وصفها بالجملة بعدها التي كناية
عن الموت وهذا مذهب الكوفيين وجاء مجموعا للمؤنث في قوله
وكل مصيبات تصيب فإنها سوى فرقة الأحباب هينة الخطب
وكونه يجب مراعاة معنى كل عند الإضافة إلى نكرة هو ما عليه ابن مالك
ورده أبو حيان واختار في المغني اختيارا ثالثا وأطال فيه
فانظره تقنع ومعنى البيت أن كل رفيقين على رحل في السفر
والصحبة أخوان وإن تعادي قومهما وتعاطوا المطاعنة وما
قاله صاحب المغني في إعراب هذا البيت رده الدماميني والأمير
فانظرها وأما ما قاله بعض الإخوان متبجحا في إعراب هذا البيت
مع تركه الاحتمال القريب بل المتعين وارتكابه احتمالات
بعيدة لا قائل بها ولا دخل لها في الكلام المباح فهو خبط
عشواء وهيام في بيداء وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلى الله على
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم وليكن وقوف القلم
إلى هذه الغاية ففي هذا القدر
كفاية والحمد لله رب العالمين

الصفحة الأخيرة من نسخة «ح»

النصّ المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي [٤]

الحمد لله الذي مَنْ نحا نحوه ارتفع مقامه، ومَن جزم بأنّه الموفّق انتصبت على التميز من بين أقرانه أعلامه، والصلاة والسلام على مَنْ جَرَّ الفيلق الجرار على مَنْ أضاف لله تعالى شريكًا من أهل الخسران والبوار، وعلى آله وصحبه المنعوتين بسلامة الضمائر، المخصوصين بالمدح من بين سائر العشائر.

أمّا بعد:

فيقول الفقير إلى مولاه القدير المتعالي[٥] حسين بن محمد[٦] البالي، صَرَف الله عنهما صروف الأيّام والليالي: قد سألني مَنْ لا تسعني مخالفته أن أضع له في إعراب (لا سيّما) رسالة لطيفة، وأذيّلها بفوائد جليلة، فأجبته إلى ذلك، وجعلتها ثلاث[٧] فوائد:

الفائدة الأولى: في (إعراب لا سيّما)، وما بعدها، وما يتعلّق بها[٨].

الفائدة الثانية: في (إعراب لا أبا لزيد).

الفائدة الثالثة: في مسائل متفرّقة[٩]، وبالله أعتضد، وعليه أعتمد، وهو حسبي، ونعم الوكيل.

الفائدة الأولى: في الكلام على لا سيّما من تصريفها وإعرابها مع ما بعدها

[مطلب سي واوي العين[١٠]]

اعلم أنّ سيًّا واوي العين بدليل أمثلة الاشتقاق[١١] من نحو: استويا، وتساويا، وهو مستوٍ ومتساوٍ، فأصله «سِوْي»[١٢] كـ(مِثْل) وزنًا ومعنًى وتوغّلاً في الإبهام[١٣]، دخله ما دَخَل سيّدًا: أي: إنّ الواو لمّا اجتمعت ساكنة مع الياء وسُبِقَت قُلِبت ياء، وأُدْغِمت في الياء بعدها.

قلت: ليس المراد أنّ ما دخله عين ما دخل سيدًا، إذ أصله سَيْوِد – بسكون الياء وكسر الواو – بوزن (فَيْعِل)،

---

٤ – «وبه ثقتي» ساقطة من (ت).

٥ – «المتعالي» من (ت).

٦ – وبعده في (ت): ابن مصطفى.

٧ – في النسخ جميعا: ثلاثة وهو خطأ نحويًا.

٨ – عبارة «وما بعدها وما يتعلّق بها» ساقطة من (ظ).

٩ – وهي: أحد عشر، وكم، ونعم، وذلك، وألغاز شعرية.

١٠ – الجامع الصغير في النحو: ١٣٣.

١١ – لسان العرب: سوا.

١٢ – الصحاح: سيا: ٦/٢٣٨٧.

١٣ – من الألفاظ الموغلة في الإبهام: غير، مثل، شبه، تربك، ندك.

كما هو مذهب المحققين[١٤] من أهل البصرة، فَقُلبت الواو ياءً، وأُدغمت في الياء المتلوّة، وإنّما فُعِل به ذلك لأنّه متى اجتمعت الواو مع الياء في كلمةٍ واحدة، والسابق منهما ساكن متأصّل ذاتًا وسكونًا[١٥] وجب قلب الواو ياءً سواء: تقدّمت الواو كـ (طيّ) و(ليّ) مصدري: طويت، ولويت، وأصلهما[١٦] طَوْي ولَوْي - بفتح فسكون - قُلبت الواو ياءً فيهما، وأُدغمت فيما بعدها[١٧]، ومنه سي، أو تأخّرت كـ (سَيِّد، ومَيِّت)، وإنّما قلبت الواو ياءً ولم يعكس: لأنّ الواو أثقل[١٨] من الياء، فَطُلِب التخفيف[١٩] ما أمكن.

وذهب الكوفيّون والبغداديّون[٢٠] إلى أنّ أصله (سَيْوَد) بفتح الواو على وزن (فَيْعَل) كـ (ضَيْغَم) و(صَيْرَف).

قالوا: لأنّا لم نرَ في الصحيح ما هو على (فَيْعِل) بالكسر إلاّ (عَيْطِل) اسم امرأة، والمعتل يحمل على الصحيح فيعين الفتح قياسًا على (ضَيْغَم) ونحوه كما في المصباح[٢١] وضَعَّفَهُ المصرّح[٢٢]، بأنّ المعتلّ قد يأتي فيه ما لا يأتي في الصحيح، فإنّه نوعٌ على انفراده، فيجوز أن يكون هذا بناءً مختصًّا بالمعتل[٢٣] كاختصاص جمع فاعِل[٢٤] منه على فُعَلَة - يعني بضم الفاء - كقُضاة، وغُزاة، وأيضًا لو كان كما قالوا[٢٥]: لقيل: سَيِّد، بالفتح، أ.هـ[٢٦].

قلتُ فيه: إنّهم قالوا: إنّ قُضاة أصله (قَضاة) بفتح القاف، لكن لما خيف التباسه بالمفرد كقناة ضمّوها، وعلّلوا ذلك بأنّهم لم يروا (فُعلة) جمعًا لفاعل في الصحيح، إلا وهو بفتح الأول، والمعتل إذا أشكل أمره رُدَّ لوزن الصحيح.

وقال هو أيضًا عند قول الموضح في جمع التكسير الخامس فُعَلَة - بضم أوّله وفتح ثانيه - إلخ ما نصُّه[٢٧]: «وقيل إنّها فَعلة - بفتح الفاء - وأنّ الفتحة حُوِّلت ضمّةً للفرق بين معتلّ العين وصحيحها» أ.هـ بحروفه.

نعم، إذا لم يقل الكوفيّون والبغداديون بذلك يَسْلَم ما قاله[٢٨]، وقوله: «لو كان ما قالوا... إلخ»، فيه أيضًا أنّهم قالوا: إلاّ أنّه نقل من فَيْعَل بالفتح إلى فَيْعِل بالكسر[٢٩] كما ذكره هو قبل هذا بكلماتٍ قلائل، لكن لا يخفى أنّه لا داعي إلى دعوى النقل فالصحيح الأول.

---

١٤ - كالخليل، وسيبويه، والمبرد، انظر: الكتاب: ٣٦٥/٤، والمقتضب: ١٢٤/١.

١٥ - الخصائص: ١٥٥/١.

١٦ - في (ظ): وأصله.

١٧ - الممتع في التصريف: ٥٧٠/٢.

١٨ - أي: أثقل في النطق.

١٩ - الكتاب: ٣٦٥/٤.

٢٠ - شرح المفصل: ٩٥/١٠، وشرح التصريح: ٣٨١/٢، وشرح مقصورة ابن دريد، للّخمي: ٢١٣.

٢١ - ما يقارب من هذا في المصباح: ٩٦٤/٢.

٢٢ - شرح التصريح: ٣٨١/٢، وأصل التضعيف، لابن يعيش: ٩٥/١٠.

٢٣ - يغلب في صفة المذكر العاقل معتل اللام، مثل: بان، حاف، داع.

٢٤ - المقتضب: ١٢٠/١، ٢٢١/٢، والتكملة: ٤٦٤، وشرح المفصل: ٩٥/١٠.

٢٥ - فيعل - بالفتح، شرح المفصل: ٩٥/١٠.

٢٦ - شرح التصريح: ٣٨١/٢.

٢٧ - المصدر نفسه: ٣٠٦/١.

٢٨ - في (ظ) و(ح): قالوه، وما أثبتناه من (ت)، وانظر الشيخ ياسين: ٣٨١/٢.

٢٩ - شرح المفصل: ٧٠/١٠.

وقيل[٣٠]: أصله (سَوِيد) بوزن (كريم) استثقلت الكسرة على الواو فَحُذِفت، فبقيت الواو ساكنة، فَقُلِبت ياءً لاجتماعها ساكنة مع الياء، وأُدغمت فيها.

قلت: وفيه نظر: إذ شرط سكون السابق أن يكون متأصِّلاً كما نبّهت[٣١] عليه قريبًا، بل قياسه على هذا أن يقال فيه: سَيْد - بسكون الياء مخفّفة - لقلب الواو ألفًا، لتحرّكها وانفتاح ما قبلها، وحذفها بعد ذلك، لاجتماع سكونين، فافهمْ.

[مطلب : تثنية سيّ]

ويثنى (سيّ) فيقال فيه: سيّان، ولا يحتاج إلى الإضافة كما لا يحتاج إليها (مِثْل) إذا ثُنِّي[٣٢] كما في قول الشاعر وهو كعب بن مالك[٣٣]:

مَـنْ يفعـلِ الحسـناتِ اللـهُ يشـكرُهُ ... والشـرُّ بالشـرِّ عنـد اللـهِ مِثْـلانِ

واسْتُغني بتثنيته عن تثنية سواء، فلم يقولوا : سواأن[٣٤] إلاّ شذوذًا في قوله[٣٥]):

فيـا ربِّ إنْ لم تقسـم الحـبَّ بيننـا ... سَـواءين فاجعلْني علـى حبِّهـا جَلْـدا

[مطلب : لا سيّما ليست أداة استثناء]

واعلم أنَّ لا سيّما ليست من أدوات الاستثناء[٣٦]، إذ هو[٣٧] إخراج ما بعد إلاّ من الحكم الذي قبلها، وما بعد لا سيّما ليس مخرجًا من الحكم قبلها، بل منبَّه على كونه أولى به ممّا قبلها[٣٨]، وذلك ينافي الاستثناء، لكن لمّا كان ما بعدها مخالفًا بسبب الأولوية[٣٩] لما قبلها أشبهت تلك الأدوات في مخالفة ما بعدها لما قبلها، فذكروها في باب الاستثناء لذلك، بل جرت عادتهم بذكرهم لها فيه.

[مطلب : تركيب «ولا سيّما» وإعرابه]

والغالب أن لا يستعمل (سيّ) إلاّ مقرونًا بالواو، وبلا، مشدّد الياء بعد لا سيّما، فيقال:

قام القوم ولا سيّما زيد، وقد تستعمل غير هذا الاستعمال، كما يمرّ بك مفصّلاً إن شاء الله تعالى[٤٠]، وإعراب

---

٣٠ - القول، للفراء في شرح المفصل: ١٠/٧٠.

٣١ - في (رح) و(ت): نبهتك.

٣٢ - مغني اللبيب : ١/١٣٩، ولسان العرب: سوا.

٣٣ - الديوان : ١٠٨، ونسب لحسان بن ثابت، أو لعبد الرحمن بن حسان، ينظر: كتاب سيبويه: ٣/٦٤ وهامشه.

٣٤ - لأنّه مصدر.

٣٥ - لمجنون ليلى في ديوانه: ٧٥، والشاهد فيه تثنية سواء.

٣٦ - من الذين قالوا بأنّها استثناء: الكوفيّون، والأخفش، والفارسي، والنحّاس. شرح الرضي: ٢/١٢٤، وهمع الهوامع: ٣/٢٩١.

٣٧ - أي : الاستثناء.

٣٨ - شرح الرضي : ٢/١٣٤.

٣٩ - شرح الأشموني : ٢/١٦٧.

٤٠ - (تعالى) ساقطة من (ح) و(ت).

المثال: قام القوم: فعل وفاعل، [و] الواو في (ولا سيما)، قال الرضي[41]: اعتراضية، بناء على أنَّ الاعتراض يقع آخر الكلام كالواو في قوله[42]:

فأنتِ طلاقٌ والطلاقُ أليّةٌ ثلاثٌ، ومَنْ يخرق أعقُّ وأظلمُ

ويروى: عزيمة[43]، إذ لا سيّما مع ما بعدها في تقدير جملة مستقلة، كما ستعرفه، ويمكن جعلها[44] عاطفة: عطف جمل، وأن تكون حالية، وأن تكون استئنافية، ذكره بعض المحقّقين[45] و(لا): مبرئة[46]، لها عمل (إنّ)، و(سي): اسمها.

ثمَّ يحتمل أنَّ زيدًا مضاف إليه، و(ما): زائدة، لأنّها تزاد بين الجار والمجرور مع بقاء الجر، سواء أكان الجار حرفًا، نحو (فبما رحمة)، (عمّا قليلٍ)، (ممّا خطيئاتهم)[47].

وقول عدي بن الرعلاء[48]:

كم تركنا بالعين عين أُباغ من ملوكٍ وسوقةٍ القاءِ

فرّقت بينهم وبين نعيمٍ ضربةٌ في صحيفةٍ نجلاءِ

ليس من مات فاستراح بميتٍ إنّما الميتُ ميت الأحياءِ

إنّما الميت من يعيشُ كئيبًا كاسِفًا باله قليلَ الرجاءِ

رُبَّما ضربةٍ بسيفٍ صقيلٍ بين بُصرى وطعنةٍ نجلاءِ

الشاهد في (رُبَّما ضربةٍ)[49] وبُصرى: بلد بالشام.

وكقول عمرو بن براقة الهمداني[50]:

إذا جَرَّ مولانا علينا جريرةً صبرنا لها إنا كرامٌ دعائمُ

---

٤١ - شرح الرضي: ١٣٦/٢.

٤٢ - بيت بلا نسب تناقله النحاة والفقهاء. شرح الرضي: ١٣٦/٢، وشرح المفصل: ١٢/١، والأشباه والنظائر: ١١٦/٣، والألية: اليمين. وثلاث بالرفع: خبر ثان، وقد ينصب على إضمار فعل.

٤٣ - أي: والطلاق عزيمة (شرح الرضي: ١٣٧/٢).

٤٤ - أي: واو (لا سيما).

٤٥ - الرضي: ١٣٧/٢، صاحب المغني: ١٤٠/١.

٤٦ - أي: إنّها تبرئ الاسم من الاتصاف بالخبر، أو أنّها مبرئة للجنس على سبيل التنصيص.

٤٧ - آل عمران: ١٥٩، المؤمنون: ٤٠، نوح: ٢٥، معاني الفراء: ١٨٩/٣، إعراب النحاس: ١١٤/٣، التبيان في إعراب القرآن: ٣٠٥/١.

٤٨ - جاهلي. ينظر الثالث. والرابع. والخامس في (الأصمعيات: ١٥٢)، وشرح ما يقع فيه التصحيف: ٢٨١، والخزانة: ١٨٧/٤، وشرح التصريح: ٢١/٢. وفي النفس شيء من قافية البيت الأول.

٤٩ - لم تكف (ما) عمل رب.

٥٠ - شواهد العيني: ٣٣٢/٣. وشرح التصريح: ٢١/٢. ولسان العرب: جرر.

وننصرُ مولانا ونعلم أنَّهُ كما النّاسِ مجرومٌ عليه وجارمُ

الشاهد في الشطر الأخير(٥١).

أو اسمًا(٥٢) كقوله تعالى: ﴿أَيَّما الأَجَلَينِ قضيتُ﴾(٥٣).

وقول الشاعر(٥٤):

نامَ الخليُّ فما أُحِسُّ رقادي والهمُّ محتضرٌ لديّ وسادي

مِنْ غيرِ ما سَقَمٍ ولكنْ شفَّني همٌّ أراهُ قد أصاب فؤادي

وقوله(٥٥):

.... ولا سِيّما يومٍ بدارةِ جُلْجُلِ

فيمن جرّ، كما سيأتي.

وهل زيادتها(٥٦) فيما نحن فيه لازمة؟ [أو لا؟](٥٧)

ذهب ابن هشام الخضراوي(٥٨) إلى الأول،ونَصّ سيبويه(٥٩) على جواز الحذف كما يأتي، ولا يَرِدُ على هذا أن سِيًّا حينئذٍ معرفة، لإضافته إلى العلم لما أسلفناه لك، من أنّها كَمِثْلٍ في الإبهام، ولهذا صحَّ أن تعمل فيه (لا)، وكذا يقال فيما يأتي فلا تغفلْ.

ويحتمل أنَّ (ما) نكرة تامّة مضافة إليه(٦٠)، وما بعدها مجرور بدل منها، هذا على جرّ زيد(٦١)، وأمّا على رفعه فيحتمل أن تكون (ما) نكرة موصوفة، أو اسمًا موصولاً، وما بعدها خبر لمحذوف(٦٢) وجوبًا، والجملة صفة(٦٣) أو صلة(٦٤) وخبر (لا) على هذه الأوجه محذوف، أي: موجود، والتقدير: ولا مثل زيد، [أ] ولا مثل شيء هو

---

٥١ - في (كما الناس)، وفي نسخة (ت): مجروم له.

٥٢ - أي: أن يكون الجار اسمًا، ويريد الإضافة.

٥٣ - القصص: ٢٨.

٥٤ - للأسود بن يعفر: جاهلي (شرح ما يقع فيه التصحيف: ٤٠٥، والخزانة: ١/١٩٥، والعيني: ١/٣١٣، والشاهد في فصل (ما) بين غير وسقم، أي: بين المضاف والمضاف إليه.

٥٥ - لامرىء القيس في معلّقته (الديوان: ١١)، وتمامه: ألا ربّ يوم لك منهن صالح.

٥٦ - أي: زيادة (ما).

٥٧ - أي: يجوز حذفها.

٥٨ - همع الهوامع: ٣/٢٩٢، وحاشية الصبان: ٢/١٦٧، والخضراوي هو محمد بن يحيى، توفي بتونس عام ٥٧٥ (بغية الوعاة: ١/٢٦٧).

٥٩ - الكتاب: ٢/١٧١.

٦٠ - في (ح، ت): مضاف.

٦١ - الفوائد العجيبة في إعراب الكلمات الغريبة: ٤٥.

٦٢ - لمبتدأ محذوف.

٦٣ - إذا جعلت (ما) موصوفة.

٦٤ - إذا جعلت (ما) موصولة. (همع الهوامع: ٣/٢٩٢).

زيد[٦٥]، [أ] ولا مثل الذي هو زيد موجود، وحركة (سيّ) على هذه الأوجه إعرابية[٦٦]، لأنّها مضافة، وإنّما قلنا: إنّ ما بعدها خبر لمحذوف وجوبًا لما قال المصرّح عند قول الموضّح[٦٧].

[مطلب: يستثنى من الطول لا سيّما زيد]

ولا يكثر الحذف في غير (أي) إلاّ إذا طالت الصلة، ونصّه[٦٨]:

ويستثنى من اشتراط الطول (لا سيّما زيد)، فإنّهم جوّزوا في (زيد) إذا رفع، أن تكون (ما) موصولة، وزيد: خبر محذوف[٦٩] وجوبًا، والتقدير: لا سيّ الذي هو زيد، فَحُذِفَ العائد وجوبًا، ولم تَطُل الصلة، وهو مقيس لا شاذ، وذلك لأنّهم نزلوا (لا سيّما) منزلة (إلاّ) الاستثنائية، فناسب أن لا يصرّح بعدها بجملة.

فإنْ قلتَ: لا سيّما زيد الصالح أو المتقدّم على أقرانه، فلا استثناء لطول الصلة بالنعت[٧٠] فقط، أو به وبمعموله كقول امرىء القيس:

.... **ولا سيّما يومٌ بدارةِ جلجلِ**

فيمن رفع: قلتُ: ومنه يُعْلَم ما في قول المغني، والأشموني[٧١]: ويضعّفه، يعنيان الرفع في نحو: لا سيّما زيد حذف العائد المرفوع[٧٢] مع عدم الطول[٧٣]، نعم يضعّفه إطلاق (ما)[٧٤] على العاقل، إذ الأصل أن تطلق على غيره[٧٥] أو عليه مع غيره[٧٦]، نحو ﴿سَبَّحَ للهِ ما في السماوات وما في الأرض﴾[٧٧].

قلتُ[٧٨]: يمكن أن يجاب عنه، بأنّ (ما) قد تكون للمبهم أمره من الأشخاص[٧٩]، كقولك وقد رأيتَ شبحًا من بعيد: انظرْ إلى ما ظهر، فليكنْ ما نحن فيه من هذا، ويبيّنه ما بعده، فتأملْ. وقد ظهر لك أنّ ما بعد (لا سيّما) يُرْفَع، ويُجَرّ من غير فَرقٍ بين نكرة ومعرفة.

وأمّا نصبُهُ فإنْ كان معرفةً كزيد في المثال امتنع عند الجمهور[٨٠]، فقد قال بعضهم[٨١]: لا أعرف له وجهًا،

---

٦٥ - التقدير الأول في حالة جر زيد، والثاني في حالة رفعه، والأمثلة من الأشموني: ٢/١٦٧، والدماميني: ١/٢٨٤.

٦٦ - الأشموني: ٢/١٦٧، والفوائد العجيبة: ٤٥.

٦٧ - الموضح هو ابن هشام، والمصرح هو خالد الأزهري.

٦٨ - حاشية الصبان: ١/١٦٨.

٦٩ - لمبتدأ محذوف.

٧٠ - حاشية الصبان: ١/١٦٨.

٧١ - شرح الأشموني: ٢/١٦٧.

٧٢ - المغني: ١/١٤٨.

٧٣ - أي: مع عدم طول الصلة.

٧٤ - (ما الموصولة) هي التي يصحّ في موضعها (الذي).

٧٥ - على ما لا يعقل.

٧٦ - على العاقل المختلط بغيره.

٧٧ - الحشر: ١١.

٧٨ - منطوق القول في الأشموني: ١/١٥٤.

٧٩ - يريد بالمبهم عدم التمييز بين الإنسان وغيره، أو الذي لا يعلم جنسه.

٨٠ - المغني: ١/١٤٠، الأشموني: ٢/١٦٨، شرح الرضي: ٢/١٣٥.

٨١ - هو ابن الدهان المتوفى عام ٥٦٩هـ (المغني: ١/١٤٠، والدماميني: ١/٢٨٤).

لكن قال بعضهم[٨٢]: يوجه ذلك، بجعل (ما) كافة، ولا سيما بمنزلة إلاّ الاستثنائية كما تقدّم، يعني: فهو منصوبٌ على الاستثناء.

قال في المغني[٨٣]: وَرُدَّ هذا بأنَّ المستثنى مخرجٌ، وما بعدها داخلٌ من باب الأولى، وأجيب بأنّه مخرج ممّا أفهمه الكلام السابق من مساواته لما قبلها، وعلى هذا فيكون استثناءً منقطعًا أ.هـ. لكنَّ قوله[٨٤] (منقطعًا) الأولى بدله (متّصلاً)؛ إذ المعنى: تساوى القوم في القيام إلاّ زيدًا، فإنّه فاقَهُم، قلتُ: وعلى هذا فحركة (سيّ) بناء، ولا خبر لها، مثل: ألا ماءَ[٨٥]، وإنْ نُزِّلت منزلة (إلاّ) فيستصحب إعرابها قبل التنزيل بعده، كما يأتي مثله في استعمالها بمعنى خصوصًا على ما فيه من تنزيل الاسم منزلة الحرف، فتأمّلْ.

ورُدَّ هذا التوجيه من أصله بأنَّ (لا سيّما) تقترن بالواو و(لا) لا تقترن بها، فالأحسن أن يوجَّه كما قال الدماميني[٨٦]: بأنَّ (ما) تامّة بمعنى شيء، مضاف إليه، والنصب بتقدير أعني.

وحركة (سيّ) حينئذٍ إعرابية، والخبر محذوفٌ أيضًا؛ أي: ولا مثل شيء، أعني به: زيدًا موجودًا، ويجوز أن يكون تمييزًا على مذهب مَنْ يجوِّز تعريف التمييز[٨٧] ك:

.... طبتَ النفسَ ....[٨٨]

وإن كان نكرة لم يمتنع النصب إجماعًا[٨٩] كما روي:

.... ولا سيّما يومًا ....

ويكون حينئذٍ تمييزًا، كما يقع التمييز بعد (مِثْل) في ﴿ولو جِئنا بمثله مَدَدًا﴾[٩٠] و(ما) كافّة عن الإضافة، فالفتحة بنائية مثلها في (لا رجل)، ونوقش بأنَّ التمييز من تمام المعنى، والعامل فيه ما فُسِّر به، فتكون (سي) شبيهة بالمضاف، فتكون حركتها إعرابية.

وأجيب بأنَّ هذا من باب تمييز المبني لا من باب بناء المميز، كما قالوا في وصف المنادى، ونداء الموصوف، وستستفيد بيانه فيما يأتي، وظاهر هذا أنَّ التمييز لـ (سيّ)، ويُرَدّ عليه أنَّ الشيخ[٩١] مثلاً في قولنا: أكرم العلماء

---

٨٢ - المغني: ١/١٤٠.

٨٣ - المصدر السابق نفسه.

٨٤ - أي قول ابن هشام في المغني.

٨٥ - إذا دخلت الهمزة على (لا) فلها أحوال: منها أن تكون للتمنّي، في مثل: ألا ماءَ. ومذهب الخليل وسيبويه كونها عاملة عمل إنّ، ولا خبر لها، كما أن أتمنى لا خبر لها، ومذهب المبرد والمازني أنّها تعمل عملها مجرّدة، فتحتاج إلى اسم وخبر، (الكتاب ٢/٣٠٧، المقتضب: ٤/٣٨٢، الانتصار: ١٥٨، شرح التصريح: ١/٢٤٥).

٨٦ - حاشية الدماميني: ١/٢٨٤، والدماميني هو صاحب تحفة الغريب في حاشية مغني اللبيب (ت ٨٣٨). (البغية: ١/٦٦).

٨٧ - وهم الكوفيّون (شرح الرضي: ٢/٧٢، والمسائل المشكلة: ٣١٧).

٨٨ - هو لراشد اليشكري. وتمامه:

رأيتك لمّا أن عرفت وجوهنا ... صددت وطبت النفس يا قيس عن عمرو.

يريد: طبت نفسا (شرح المفضليات: ٢/١٠٨٥، والعيني: ١/٥٠٢).

٨٩ - الكتاب ٢/٢٧٤، وشرح الرضي: ٢/١٣٥، والأشموني: ٢/١٦٧.

٩٠ - الكهف: ١٠٩.

٩١ - أصل الرد للصبان في حاشيته: ٢/١٦٨.

ولا سيّما شيخًا لنا، ليس نفس السي المنفي، بل هو مغاير له قطعًا، فكيف يفسّره، قاله العلاّمة القاسمي[٩٢].

فالأولى بل المتعيّن جعله تمييزًا لـ (ما) وبجعلها نكرة تامّة مضافًا إليها، ففتحته إعراب، وخبر (لا) محذوف كما تقدّم غير مرّة، وعلى هذا فلا مناقشة، ولا احتياج للجواب عنها، وقد علمت ممّا أسلفنا لك أنّه رُوِي قول امرىء القيس:

.... ولا سيما يــومٌ بدارة جلجــل

بالأوجه الثلاثة[٩٣]، وإعرابه بأوجهه كلّها واضحٌ ممّا قدّمناه فلا نطيل بإعادته.

لطيفة

امرؤ القيس هذا هو: ابن حُجْر - بضم الحاء المهملة، المقدمة على الجيم - الكندي، واسمه مليكة[٩٤]، وقيل غير ذلك[٩٥]، ويلقب بأبي الفروج - بالفاء والجيم - جمع فرج، لأنّه لم يعقّب ذكرًا، وقيل - بالقاف والحاء المهملة - جمع قرح، لتقرّح جسده[٩٦] عند موته قريبًا من جبل عسيب الذي قال فيه[٩٧]:

أجارتَنا إنّ الخطوبَ تنوبُ ... وإنّي مقيمٌ ما أقامَ عسيبُ

أجارتَنا إنّا مقيمان هاهنا ... وكلُّ غريبٍ للغريبِ نسيبُ

فإن تصلينا فالقرابةُ بيننا ... وإنْ تهجرينا فالغريبُ غريبُ

وكان من أبناء الملوك، وهو جاهليّ، وقد ورد أنّه حامل لواء الشعراء إلى النّار، وقد تسمّى بامرىء القيس كثيرون[٩٨].

ودارة جلجل[٩٩]: اسم لغدير ماء، ويومه هو يوم دخوله خدر عنيزة وعقر مطيّته للعذارى، وذلك أنّ حيَّه ارتحلوا وتقدّم رجاله، فسار معهم نحو غلوةٍ من الطريق، ثمَّ كَمَنَ منهم في غيابة[١٠٠] إلى أن وردت النساء، ونزلنَ يغتسلنَ في ذلك الغدير، فقعد على ثيابهن، وآلى ألاّ يعطي واحدة ثوبها حتى تخرج كما هي فتأخذه، فأبين من ذلك حتى ارتفع النهار، فخرجنَ بالرغم، وقلنَ له: قد حبستنا وأجعتنا، فنحر لهن ناقته، فأكلْنَ منها، وركبت كل واحدة في هودجها على ناقتها، وفرقْنَ متاعه، وحملته عنيزة على غارب بعيرها، فأخذ يجتني جناها المعلّل، وجعلت تقول له: عقرت بعيري فانزل، وإلاّ رجلتني، أي: صيّرتني راجلة، وذلك قوله[١٠١]:

٩٢ - القول بلا نسبة في حاشية الصبان: ٢/١٦٨.

٩٣ - بجر يوم، ورفعه، ونصبه (همع الهوامع: ٣/٢٩٢).

٩٤ - شرح ما يقع فيه التصحيف: ٤٢٣.

٩٥ - وقيل: عدي، أو: حندج. (المزهر: ٢/٢٦٥).

٩٦ - شرح مقصورة ابن دريد: ٢٠٤، ومن كناه: أبو وهب، أبو الحارث، الملك الضليل (الأغاني: ٩/٧٨).

٩٧ - ملحق الديوان: ٣٥٧.

٩٨ - منهم: المهلهل الشاعر، ومنهم ابن عابس الشاعر، ومنهم الذائد الشاعر، وقيل: هم عشرة.

٩٩ - قيل: إنّها من ديار نجد، وقيل غير ذلك (معجم البلدان: ٢/١٥٠).

١٠٠ - الغيابة: المهبط من الأرض.

١٠١ - الديوان: ١١، وشرح المعلّقات للزوزني: ٣٩.

ويوم دخلتُ الخدرَ خدرَ عنيزةٍ فقالت: لك الويلات إنك مرجلي

تقول وقد مالَ الغبيطُ بنا معًا عقرتَ بعيري يا امرأ القيس فانزلِ

فقلتُ لها: سيري وأرخي زمامَهُ ولا تحرميني من جناكِ المعلّلِ

فمثلكِ حُبلى قد طرقت ومرضعٍ فألهيتها عن ذي تمائمَ مُحْولِ

وهذا من معلّقته المشهورة التي أوّلها:

قفا نبكِ من ذكرى حبيبٍ ومنزلِ بسقطِ اللّوى بينَ الدخولِ فَحَوملِ

وعنيزة لقب فاطمة التي قال فيها من هذه القصيدة:

أفاطمَ مهلاً بعضَ هذا التدلّل وإن كنتِ قد أزمعتِ صرمًا[١٠٢] فأجملي

وليست غيرها كما توهّم القاصر. أ. هـ.

[مطلب: مذهب الأخفش في «لاسيما»]

وهذا الإعراب الذي ذكرناه هو الصحيح المختار، وقال الأخفش[١٠٣]: إنَّ (ما) خبر (لا) ففتحة (سي) بناء. ورد عليه بأمرين[١٠٤]:

الأول: قطع (سيّ) عن الإضافة من غير عِوَض، ولا تثنية، وذلك لا يصحّ.

الثاني: أنَّ الخبر حينئذٍ معرفة، و(لا) لا تعمل في المعارف.

لكن يجاب عن الثاني بأنه يقدر (ما) نكرة موصوفة لا اسمًا موصولاً، أو أنّه رجع إلى قول سيبويه[١٠٥] في: لا رجلَ قائمٌ، أن ارتفاع الخبر كان بما كان مرتفعًا به لا بـ (لا النافية). أ. هـ.

قلت: لا يخفى ما في هذا الجواب الثاني من نسبة التلاعب له، ثمَّ أقول: إنَّ مذهبه لا يظهر مع جَرِّ ما بعدها، وإلاّ أشكل إعرابه، فافهمْ.

[مطلب: مذهب أبي علي الفارسي في «لا سيما»]

وقال الفارسي[١٠٦] في الهيتيات: وهي مسائل أملاها في (هيت): بلدٌ على الفرات:

إذا قيل: قاموا لا سيما زيد، فـ (لا) مهملة نافية، و(سي) حال، أي: قاموا غير مساوين لزيدٍ في القيام، بل هو يفوقهم، ويجري في (ما) و(ما بعدها) ما تقدّم في المذهب الأول، واعترض كلامه من وجهين[١٠٧]:

---

١٠٢ - رواية الديوان: صرمي.

١٠٣ - شرح ابن يعيش: ١٠٦/١، والأخفش هو سعيد بن مسعدة، توفي عام ٢١٥ هـ (طبقات الزبيدي: ٧٢).

١٠٤ - المغني: ٣١٣/١.

١٠٥ - الكتاب: ٢٧٤/٢.

١٠٦ - المغني: ٣١٣/١، والفارسي: هو أبو علي الحسن بن أحمد، توفي عام ٣٧٧هـ (تاريخ العلماء النحويين: ٢٦)، وطبقات الزبيدي: ١٢٠، وهيت: بلدة في غرب العراق (معجم البلدان: ٤٢٠/٥)، وله رأي آخر في (سيّ) في البغداديات: ٣١٧.

١٠٧ - المغني: الموضع السابق.

الأول : أنَّ (لا سيما) قد تقترن بالواو، فلو كانت حالاً لم يصحّ ذلك؛ لأنَّ الحال المفردة لا تقترن بالواو، كما علم في محلّه.

وأجيب : بأنّه لم يقلْ ذلك في جميع محالها، حتى يعترض عليه بما ذُكِر، بل لا يقول ذلك إلاّ حيث تجرّدت من الواو، وإلاّ وافق الجمهور.

الثاني : أنَّ (لا) إذا دخلت على خبرٍ مفرد، أو نعت، كذلك أو حال، كذلك وجب تكرارها، نحو ﴿**لا فيها غولٌ ولا هُمْ يُنْزِفون**﴾، ونحو ﴿**يُوقَدُ من شجرةٍ مباركةٍ زيتونة لا شرقيةٍ ولا غربية**﴾[١٠٨]، ونحو: جاء زيدٌ لا خائفًا ولا أسفا. وأمّا قوله[١٠٩]:

وأنتَ امرؤٌ مِنّا خُلِقْتَ لغيرِنا حياتُك لا نفعٌ وموتُكَ فاجعُ

وقوله[١١٠]:

قهرتُ العِدا لا مستعينًا بِعُصبةٍ ولكنْ بأنواعِ الخدائعِ والمكرِ

فضرورة، ولم تُكَرَّر هنا، مع دخولها على حال مفرده، وأجاب الدماميني[١١١]: بأنّه يُكتفى بالتكرار المعنوي، وهو موجودٌ هنا؛ إذ المعنى: قاموا لا مثل زيد، ولا أولى منه، بل هو أولى منهم، ونظيره قول صاحب الكشاف[١١٢] في توجيه قوله تعالى ﴿**فلا اقْتحَمَ العقبة**﴾[١١٣] مع وجوب التكرار أيضًا إذا دخلت على فعلٍ ماضٍ لفظًا ومعنًى - أنّه في تأويل: فلا فكَّ رقبة، ولا أطعم يتيمًا.

وإنّما لم تتكرّر في قوله: لا شلّت يداك[١١٤]، وقولهم: لا فَضَّ الله فاك[١١٥]، وقوله[١١٦]:

.... ولازال منهلاً بجرعائك القطرُ

وقوله[١١٧]:

لا باركَ اللهُ في الغواني ....

مع أنَّ الفعل ماض، لأنَّ المراد منه الدعاء، فهو مستقبل في المعنى، ومثله في عدم التكرار قولك: والله لا فعلتُ كذا، وقوله[١١٨]:

---

١٠٨ - الصافات : ٤٧، والنور : ٣٥.

١٠٩ - رجل من سلول في الكتاب: ٢/٢٠٥، وللضحاك بن النهام في تصحيف العسكري: ٤٠٥، وينظر: موارد البصائر لفرائد الضرائر: ٢١٧.

١١٠ - بلا نسبة في: الجنى الداني: ٣٠٥، وهمع الهوامع: ٢/٢٠٨، والأشموني: ٢/١٨.

١١١ - حاشية الدماميني : ١/٢٨٣.

١١٢ - الكشاف : ٤/٢٥٦.

١١٣ - البلد : ١١.

١١٤ - أي : لا يبست، ولا ذهبت.

١١٥ - أي : لا كسرت أسنانك، بمعنى: لا جعل الله فمك فضاء لا أسنان فيه (الزاهر: ١/٧٤).

١١٦ - ذو الرمّة، وصدره : ألا يا اسلمي يا دار ميّ على البلى. (الديوان: ٢٩٠، وهداية السالك إلى ألفية ابن مالك: ٨٧).

١١٧ - ابن قيس الرقيات في ديوانه: ٣، والكتاب: ٣/٣١٣، والخصائص: ١/٢١٢، وتمامه: (هل يصبحن إلا لهن مطلب ؟)

١١٨ - مؤمل بن أميل - أموي، عباسي - (شرح الرضي: ٤/١٣، والخزانة: ٣/٥٢٢).

حسبُ المحبّين في الدنيا عذابُهم تالله لا عذّبتْهم بعدَها سَقرُ

لكن ليس ذلك؛ لأنَّ المراد منه الدعاء، بل لعدم قصد المضي.

وشَذَّ عدم تكرارها في غير ذلك كقوله[119]:

لاهُمَّ إنَّ الحارثَ بنَ جَبَلَهْ زَنّا على أبيهِ، ثمَّ قَتَلَهْ

وكان في جاراته لا عَهْدَ لَهْ وأيّ أمرٍ سيّئٍ لا فَعَلَهْ

قاله في المغني[120] ثمَّ إنَّ العلاّمة الشمني[121] تعقَّب جواب الدماميني بأنَّ مدخول (لا) نفسه في الآية معناه متعدّد بخلاف ما نحن فيه، فإنَّ مدخول (لا) في (لا سيّما زيد) غير متعدّد. أ. هـ.

قال بعض المحقّقين: لو قُدِّر الشقّ الثاني من شقّي التكرار مقدّمًا، كأن يقال: قاموا لا أولى من زيدٍ ولا مثله، بل هو أولى منهم، يرتفع هذا التعقيب، بل يزول الاعتراض بالوجه الأول؛ إذ الواو حينئذٍ ليست داخلة على حالٍ مفردة قصدًا، بل للعطف على ذلك المقدّر.

[مطلب : استعمال لا سيما بمعنى : خصوصًا]

وقد تستعمل (لا سيّما) بمعنى خصوصًا[122]، ويحذف ما بعدها، ويؤتى بحالٍ مفردة، أو ظرف، أو جملة، أو بالجملة الشرطية، وتكون[123] حينئذٍ منصوب المحل على أنّها مفعولٌ مطلق بفعل محذوف تقدير (أخصّه) لكن مع بقاء (سي) على أنّه اسم (لا التبرئة) ولا خبر لها، كقولهم: ألا ماء، بمعنى: أتمنّى، كما هو موضّح في محلّه، وعلى هذا فـ (ما) كافة[124]، وفتحة[125] (سي) بنائية[126]، فإذا قلت:

- أحبُّ زيدًا ولا سيما راكبًا.
- أو: ولا سيما على الفرس.
- أو: ولا سيما وهو راكب.
- أو: ولا سيما إن ركب.

فـ (لاسيما) برمّتها في محل نصب مفعول مطلق لفعل محذوف، والتقدير: أخصّ زيدًا بمحبّتي، خصوصًا، مع بقاء الإعراب الأصلي[127] إلى (لاسيما) و (راكبا، أو (على الفرس)، أو وهو (وهو راكب) حال من مفعول

119 - رجز لشهاب بن العيف (الأمالي الشجرية: ٢/٣٢٣، وموارد البصائر: ٣١٧. ولا هم، يريد: اللهم، فحذف (أل) للضرورة، وزنا أصله زنأ بمعنى: ضيق (شرح أبيات إصلاح المنطق: ٣٢٢).

120 - ١/٢٤٣.

121 - الشمني: ١/٢٨٤، والشمني: هو أحمد بن محمد القسنطيني شارح المغني، ت عام ٨٧٢ هـ (البغية: ١/٣٧٥).

122 - شرح الرضي: ٢/١٣٦. بمعنى أنّها تقوم مقام خصوصا.

123 - أي: لا سيما.

124 - أي: كافة عن الإضافة.

125 - (فتحة) ساقطة من (ح).

126 - شرح الرضي: ٢/١٣٧، الدماميني: ١/٢٨٤.

127 - يشير هنا إلى حالة النصب.

ذلك الفعل المقدّر، ومثله (ولا سيما إن ركب)؛ أي: وأخصّه بزيادة محبّتي إنْ رَكِب، وجواب الشرط مدلول عليه بذلك المقدر، أي: إن ركبَ أخصّه بزيادة محبّتي.

[مطلب : استعمال لا سيما بمعنى : اختصاصًا]

ويجوز أن يكون (لا سيما) بمعنى المصدر اللازم، أعني اختصاصًا، فيقدّر الفعل (يختصّ) ويكون «راكبًا» وما بعده حال من فاعل هذا المقدّر اللازم، والمعنى: يختصّ زيد بزيادة محبتي اختصاصًا في حالة ركوبه، وعلى هذا يحمل ما ذكره الأخفش[١٢٨] من قوله: «إنَّ فلانًا الكريم ولا سيما إن آتيه قاعدًا»؛ إذ التقدير: ويختصّ بزيادة الكرم اختصاصًا في حالة قعوده.

ويجوز الإتيان بالواو[١٢٩] في هذا الاستعمال، أعني: استعمالها بمعنى المصدر، ويجوز عدم الإتيان، لكن الأول أكثر، وهي هنا - أيضًا - اعتراضية[١٣٠].

قال بعض المحقّقين[١٣١]: ويجوز أن تكون للعطف، والأول أولى. أ. هـ. لكن قول الدماميني أولى، وعلى هذا فـ (ما) كافة، لا يتعيّن إذا كان ما بعد (لاسيما) ظرفًا، بل يجوز جعلها موصولة، أو موصوفة، مضافًا إليها، وفتح (سيّ) إعراب، والظرف صلة، أو صفة، والخبر محذوف. أ. هـ.

قلتُ: وظاهره أنّه إذا كان بعدها غير الظرف ممّا تقدّم يتعيّن كون (ما) كافّة، والظاهر أنّه يجوز جعلها نكرة تامّة مضافاً إليها، فتأمّل منصفًا.

[مطلب : في قولهم : لا سيّما والأمر كذا]

ومن هذا الاستعمال علمتُ أنّ قول المؤلّفين[١٣٢]: لا سيّما والأمر كذا وكذا، تركيبٌ عربي لا خطأ فيه، خلافًا للمرادي، ولمن قال[١٣٣]: من استعملها على غير ما جاءت به في قوله:

ولا سيّما يوم بدارة جلجل ....

فقد أخطأ. ونظيرُ جعلِ (لاسيما) بمعنى خصوصًا مع بقاء إعرابه الأصلي - وهو كون (سيّ) اسمًا لـ (لا) - نقلُهُم: أيها الرجل من النداء إلى الاختصاص[١٣٤] مع بقاء حاله في النداء من ضم، أي: ورفع الرجل.

وتوضيح ذلك على الوجه الأكمل: أنَّ أيًّا إذا نُوديت بُنيت على الضم؛ لأنها نكرة مقصودة و(ها التنبيه) زائدة لازمة للفظ، أي، وأيّة عوضًا عن المضاف إليه إذا أتبعت يلزم تابعها الرفع على الأصحّ، وأن يكون بأل الجنسية أو اسم إشارة، وإنما رفع مراعاة للفظ، أي إن المتبوع مبني، وحركة البناء لا تتبع: لأنّها أشبهت حركة الإعراب من حيث طرؤها بطرء العامل، وزوالها بزواله، فكأنّها حركة إعراب، فصح اتباعها كما صحّ لحاق التنوين بها في قوله[١٣٥]:

---

١٢٨ - الصحاح : سيا : ٦/٢٣٨٧.

١٢٩ - قبل (لا سيما).

١٣٠ - شرح الرضي : ٢/١٣٧، والدماميني: ١/٢٨٤.

١٣١ - النص بكامله من شرح الرضي : ٢/١٣٧.

١٣٢ - حاشية الصبان : ٢/١٦٨، والدماميني: ١/٢٨٤.

١٣٣ - القول لثعلب الكوفي في الصاحبي في فقه اللغة: ١٥٥.

١٣٤ - للجامع المعنوي بينهما، وبيانه في (حاشية الصبيان: ٢/١٦٨).

١٣٥ - لقتيلة بنت النضر، وروايته في اللسان: ضنأ، وعرق (أ محمد ولأنت ضن، نجيبة) والضن: الأصل. والشاهد في تنوين المنادى المبني: أمحمد.

وإلاّ فالمبني لا ينوّن، يعني تنوين تمكين، وإنّما وجب هذا الرفع؛ لأنَّ التابع هو المقصود بالنداء(١٣٦)، وهو مفرد معرفة، وما كان كذلك لا ينصب قاله المصرّح(١٣٧).

فإن قلتَ: يردُ على هذا أنَّ الرجل - مثلاً - في «يا أيُّها الرجل»، صفة لأي، والصفة لا تكون مقصودة.

قلتُ: معنى كونها غير مقصودة أنّها غير مقصودة بالنسبة، لا أنّها غير مقصودة أصلاً، فالرجل وإن لم يقصد - بالنسبة بحيث إنّه يكون المنادى وإلا لوجب أن تكون (يا) داخلة عليه - لكنّه مقصودٌ في الأصل والحقيقة، كذا في ياسين(١٣٨).

[مطلب: نوع ضمّة الرجل في: يا أيُّها الرجل]

وهل ضمّته ضمّة إعراب، أو بناء، أو اتباع، لهم في ذلك كلامٌ طويل، والذي أقبله، ولا أقبل غيره أنّها ضمّة اتباع لا غير؛ إذ لو كانت ضمّة إعراب، لكانت من غير عامل، وكون (ياء) هي العامل - بأن يحاول في المنادى المضموم أن يكون نائب فاعل في المعنى، كما أجاب به المصرّح(١٣٩) - بعيد، لم يقل به أحد.

ولو كانت حركة بناء لزم أنَّ ما فيه «ال المعرفة» يُبنى، ولا قائل به، ولا مساعد عليه، فالأسلم أنّها للإتباع؛ لأن له نظائر، فتدبر، فإنّه أشكل على كثير.

ثمَّ رأيتُ وقت تبييض هذا المحل أنَّ الصبّان(١٤٠) نقل عن السيوطي أنّه قال: «والمتجه وفاقًا لبعضهم أنَّ ضمّة التابع إتباع، لا إعراب، ولا بناء أ.هـ بحروفه، وهو عين ما قلته. ورأيت إيضاح الأمير(١٤١) عن المغني قال: واختار الشيخ الدماميني أنَّ الضمّةَ حركة إتباع لا إعراب. أ.هـ.

ونظر فيه الأمير بما هو واضح الاندفاع بما هو في حواشي الأزهرية، فانظر ذلك متأمّلاً، إذا علمت ما تلوناه عليك.

[مطلب: يشارك الاختصاص النداء في أمور]

فاعلم أنَّ الاختصاص يشارك النداء في أمورٍ، منها(١٤٢):

- أنَّ كلاً منهما يفيد الاختصاص، أمّا النداء فيفيد الاختصاص بالمخاطب، وأمّا الاختصاص فيفيد الاختصاص بالمتكلّم غالبًا، وقد يلي ضمير المخاطب - على قلّة - كقولهم:

بك - الله - نرجو الفضل.

- ومنها: أنَّ كلاً منهما يقع في معرض التوكيد، أمّا الاختصاص فظاهر، وأمّا النداء فكقولك لمن هو مُصْغٍ

١٣٦ - المقتضب: ٢١٦/٤.
١٣٧ - شرح التصريح: ١٧٤/٢.
١٣٨ - حاشية الشيخ ياسين: ١٧٤/٢، والمرادي: ٢٩٨/٣.
١٣٩ - شرح التصريح: ١٧٥/٢.
١٤٠ - الصبان: ١٤٩/٣.
١٤١ - لم أقف عليه في باب أي.
١٤٢ - الاقتباس من شرح التصريح: ١٩١/١٢، وشرح المفصل: ١٧/٢، والأشموني: ١٨٥/٣، والمقرّب. ٢٧٧.

إليك: كان الأمر كذا يا فلان.

ومنها : أنَّ كلاً منهما مختصٌّ بالحاضر.

فلمّا شارك النداء في هذه الأمور استعملوا فيه ما استعملوه في النداء لما مرَّ من غير تغيير، فقالوا[١٤٣]: أنا أفعل كذا أيُّها الرجل. بضم (أي)، ولزوم هاء التنبيه، لما تقدّم، وضُمَّ التابع إتباعًا، ولزوم (أل) كما كان في النداء نحو: يا أيُّها الرجل. وإن لم يوجد في الاختصاص سبب بناء (أي)، وضمّ الرجل؛ إذ حقّهما النصب فيه بالفعل المقدّر، أعني: أخصّ.

فصار «أيّها الرجل» مشتركًا في الاختصاص والنداء كما في المغني، وقد علمت أنّهم جعلوا هذا نظيرًا لجعل (لاسيما) بمعنى خصوصًا منصوب المحلّ بأخصّ، أو يختصّ مع إبقائه على ما كان عليه[١٤٤] من جعل (سي) اسمًا لـ (لا)[١٤٥].

[مطلب : وقفة في التنظير المتقدّم]

أقول : ولي في التنظير وقفة؛ لأنَّ هذا قياسٌ مع الفارق، وذلك لأنَّ الاختصاص قد شارك النداء في أمور مرّت بك، بخلاف (لاسيّما)، فإنّها لم تشارك خصوصًا، أو اختصاصًا في شيء يوجب لها ما يجب للاختصاص مع النداء، ولا يقال: قد تشارك معنى، وإلاّ وجب لنحو: قامَ زيدٌ، ما لنحو : زيدٌ قائمٌ؛ لتشاركهما معنى، ولا يكن عندك تردّد في إبطال هذا.

ولو بثثتك ما حلَّ في صدري من وجوه الانتقاد على هذا لطال الكلام، لكن إن كنت ذا فطنة حقّقت الفرقَ بينهما، فتدبر منصفًا، والسلام.

[مطلب : ما فارق الاختصاص فيه النداء]

وحيث ذكرنا ما توافق فيه الاختصاص والنداء، فلنذكر ما يفارقه فيه لتتمّ الفائدة فنقول له:

يفارق الاختصاص النداء في أمورٍ لفظية، وأمورٍ معنوية.

فأمّا الأمور اللفظية فتسعة عشر أمرًا:

أحدها : أنَّ الاختصاص لا يكون معه حرف نداء، لا لفظًا ولا تقديرًا، بخلاف المنادى فإنّه لا يخلو عن ذلك.

ثانيها : أنّه[١٤٦] لا يقع في أوّل الكلام، بل إمّا في أثنائه كالواقع بين المبتدأ والخبر، وما أصله ذلك.

فالأول نحو: نحنُ – العربَ – أسخى مَنْ بَذَل[١٤٧].

والثاني نحو : إنّا – معاشرَ الأنبياءِ – لا نُورِث[١٤٨].

---

١٤٣ – شرح المفصل : ١٧/٢.

١٤٤ – أي حالة النصب.

١٤٥ – شرح الرضي : ١٣٧/٢.

١٤٦ – أي : المنصوب على الاختصاص.

١٤٧ – من منظومة ابن مالك : ٥٣.

١٤٨ – مسند أحمد : ٤٦٣/٢، وسنن الترمذي : ٨٢/٣.

وإمّا بعد تمامه، نحو: أنا أفعل كذا أيُّها الرجل، واللهم اغفر لنا أيتها العصابة(١٤٩) بخلاف النداء فإنّه يقع في أوّل الكلام.

ثالثها: أنّه يشترط فيه أن يكون المتقدّم اسمًا بمعناه في التكلّم(١٥٠)، وهو الغالب سواء كان مختصًّا به، نحو: ارجوني أيّها الفتى، وأنا أفعل كذا أيّها الرجل، أو مشاركًا لغيره فيه كمثال العصابة، أو في الخطاب، وهو قليلٌ شاذّ(١٥١)، نحو: بك الله نرجو الفضل، بخلاف النداء(١٥٢).

رابعها: أنّه يقلّ، بل يشذّ كونه علمًا، كلفظ الجلالة في المثال المتقدّم، بخلاف النداء.

خامسها: أنّه يُنْصَب لفظًا، وإنْ كان مفردًا، إلا «إيا»(١٥٣) بخلاف النداء.

سادسها: أنّه يكون بـ (أل) قياسًا نحو: نحنُ - العربَ - أقرى الناس للضيفِ، بخلاف المنادى(١٥٤).

سابعها، وثامنها، وتاسعها، وعاشرها: أنّه لا يكون نكرة، ولا اسم إشارة، ولا موصولاً، ولا ضميرًا، بخلاف النداء فإنّه يكون كذلك.

قلتُ: الأمر العاشر فيه نظر، فإنّ الضمير إنْ كان للمتكلّم، أو الغائب فلا يُنادى اتّفاقًا، فلا يُقال: يا أنا، ولا: يا هو، وأمّا قولهم (يا هو، يا من لا هو إلاّ هو)(١٥٥) فهو اسم للذات العلية، لا ضمير لها، وإن كان للمخاطب فالصحيح أنّه لا ينادى، فلا يقال: يا أنت، وشذّ [قوله](١٥٦): يا إيّاكَ قد كَفَيْتُكَ.

وقوله(١٥٧):

يا أبجرَ بنَ أبجرَ يا أنتا

أنتَ الذي طلّقتَ عام جُعتا

قد أحسنَ اللهُ وقد أسأتا

فتوافق الاختصاص والنداء في ذلك.

حادي عشرها: أنَّ (أيا) هنا(١٥٨) لا تُوصف باسم إشارة، وفي النداء تُوصف به.

ثاني عشرها: أنّ صفة «أيّ» هنا واجبة الرفع، أي: الإتباع على اللفظ اتفاقًا، وفي النداء طرقها خلاف، فقد

١٤٩ - القول الأول في المرادي: ٦٢/٤، والثاني: قول قديم (الكتاب: ٢٣٢/٢، والمقتضب: ٢٩٨/٣).

١٥٠ - أن يكون المراد منهما شيئا واحدا.

١٥١ - لأنّ المختصّ ولي ضمير المخاطب.

١٥٢ - الذي يقتصر على المخاطب (شرح ابن يعيش: ١٨/٢).

١٥٣ - لأنّ نصبها محلي.

١٥٤ - المثل في سيبويه: ٢٣٤/٢.

١٥٥ - ينسب هذا للصوفية، ولم يجر وفق كلام العرب، لأنّهم نادوا ضمير الغائب، ولهم حجّتهم.

١٥٦ - الأحوص الأنصاري يخاطب أباه في مجلس معاوية (الخزانة: ٢٩٠/١).

١٥٧ - سالم بن داره، يخاطب خصمه (الرضي: ٣٥٠/١، والخزانة: ٢٨٩/١، والمقرب: ١٩٣، ونسب للأحوص، في ملحقات ديوانه ٢٩٠).

١٥٨ - في الاختصاص.

أجاز المازني[159] نصبها هناك؛ لأنّه يتوسّع في النداء، لكثرة دورانه ما لا يتوسّع في الاختصاص.

ثالث عشرها: أنّ (أيا) هنا اختلف في ضمّها، هل هو إعراب؟ أو بناء؟ وفي النداء بناء بلا خلاف.

رابع عشرها: أنّ العامل المقدر هنا من مادة «الاختصاص»، وفي النداء من مادة «الدعاء».

خامس عشرها: أنّ العامل هنا لم يعوّض عنه شيء، وفي النداء عُوِّضَ عنه حرفه.

سادس عشرها: أنّه لا يعني به إلاّ نفس المتكلّم، بخلاف النداء، قلت: وربّما أغنى الثالث[160] عن هذا، فتأمّلْ.

سابع عشرها، وثامن عشرها، وتاسع عشرها: أنّه لا يُرَخَّم، ولا يُسْتَغاث به، ولا يُنْدَب بخلاف المنادى.

وأمّا الأمور المعنوية فثلاثة:

الأول: أنّ الكلام مع الاختصاص خبر، ومع النداء إنشاء.

الثاني: أنّ الغرض من الاختصاص تخصيص مدلوله، بما يُنْسَب إليه من بين أمثاله.

الثالث: أنّه مفيدٌ للفخر، أو التواضع، أو زيادة البيان[161]، بخلاف النداء فيهما[162]، والله أعلم.

[مطلب: تخفيف لا سيما بحذف الياء[163]]

وقد تُخَفَّف لاسيما بحذف إحدى ياءيها، وهل المحذوف الأول؟ أو الثانية؟ اختار ابن جني الثاني، وحركت عينها وهي (الياء الأولى) بحركة اللام، وهي الياء المحذوفة.

واختار أبو حيّان الأول، وذلك كقوله[164]:

فِـهْ بالعقـودِ والأيمـانِ لا سـيَما   عقـدٌ، وفـاءٌ بـه مِنْ أعظـمِ القُـرَبِ

أي: أوفِ بالعقود، فهو أمر من: وَفَى يفي، والهاء للسكت، ينطق بها وقفًا، لا وَصْلاً إجراء للوصل مجرى الوقف.

[مطلب: حذف واو «ولاسيما»]

وقد تُحْذَف الواو أيضًا فيقال: لاسيما[165] كما في البيت، وفي إعرابها حينئذٍ جميع ما سلف.

---

١٥٩ - المقتصد: ٧٧٨/٢، والأشموني: ١٥٠/٣، ١٨٦، والمازني هو بكر بن محمد، توفي سنة ٢٣٦هـ (أخبار النحويين البصريين: ٥٧، وطبقات الزبيدي: ٨٧). فالمازني أجاز نصب (أي) في النداء.

١٦٠ - أي الأمر الثالث السابق الذكر.

١٦١ - نحو: أنا أكرم الضيف أيّها الرجل، فهذا في صورة النداء، وليس منه.

١٦٢ - الغرض الأساس من النداء، هو طلب الإقبال.

١٦٣ - الفقرة بأقوالها في شرح الرضي: ١٣٦/٢، الأشباه والنظائر: ٦٠/١، وحاشية الصبان: ١٦٨/٢.

١٦٤ - بلا نسبة في همع الهوامع: ٢٩٤/٣، والأشموني: ١٦٨/٢، والدماميني: ١٦٨/١.

١٦٥ - شرح الرضي: ١٣٦/٢.

[مطلب : حذف «ما» لاسيما]

وأمّا (ما) فقد ذكرنا لك أنّها لازمة عند بعضهم[١٦٦]، غير لازمة عند سيبويه[١٦٧] فيجوز حذفها عنده.

قلتُ: الظاهر أنَّ الاسم الذي بعدها لا يجوز حذفه عند حذفها، بل ينبغي أن لا يجوز غير جرّه، فلا يقال: لا سيَّ راكبًا - مَثَلاً - ولا: لا سيَّ زيد، بالرفع، أو بالنصب، بل يتعيّن الجرّ، لئلاّ يلزم قطع (سي) عن الإضافة من غير عِوَض، ولا تثنية، مع أنّها لا تقطع عن الإضافة عند الخلوّ عمّا ذُكِر، فتأمّل.

[مطلب : حذف «لا» لاسيما]

وأمّا حذف «لا» فقد حكى الرضي[١٦٨] أنّه يُقال: سيما، مشدَّدًا، ومخفّفًا، مع حذف (لا).

قال الدماميني[١٦٩]: لم أقفْ عليه من غير جهته، بل في كلام المرادي أنَّ (سيما) بحذف (لا) لم يوجد إلاّ في كلام من لا يحتج بكلامه[١٧٠].

أقول: الظاهر المنع، وإلاّ أشكل إعرابها.

وقد انتهى القول في الفائدة الأولى، والله أعلم.

الفائدة الثانية

في بيان إعراب (لا أبا لزيد، أو: لك، أو لي، وبيان معناها)

[مذهب النحاة في: لا أبا لك]

اعلم أنَّ النحاة اختلفوا في قول العرب: لا أبا لك[١٧١]، ولا أبا لي، ولا أبا لزيد، بإثبات ألف أبا على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: وهو مذهب سيبويه، والجمهور[١٧٢]، أنَّ «أبا» اسم (لا) وهو مُعْرَب، والمجرور بعده مضاف إليه، بزيادة اللام بعدهما، لتأكيد معنى الإضافة، والخبر محذوف، أي: موجودٌ مثلاً.

واعترض بأنَّ «أبا» - حينئذٍ - معرفة بالإضافة للمعرفة، ولاحظَ لـ (لا) في العمل في المعارف.

ولو قيل: بعدم الإضافة لم يكن (أبا) معربًا: إذ لا يعرب بالألف إلا مع الإضافة، لأنَّه من الأسماء الخمسة.

وأُجيب عن ذلك كلّه: بأنَّ اللام معتدّ بها من وجه، وغير معتدّ بها من وجهٍ آخر[١٧٣].

فأمّا وجه الاعتداد بها:

---

١٦٦ - هو ابن هشام الخضراوي في حاشية الصبان: ٢/١٦٧.

١٦٧ - الكتاب: ٢/١٧١.

١٦٨ - شرح الرضي: ٢/١٣٦، وانظر الفوائد العجيبة: ٤٦.

١٦٩ - حاشية الصبان: ٢/١٦٨.

١٧٠ - همع الهوامع: ٢/٢٩٤، نقلاً عن أبي حيّان.

١٧١ - هذا قول جرى مجرى المثل، ولم يكن - غالبا - نفيا للأب، كما سيوضح.

١٧٢ - الكتاب: ٢/٢٧٦، والمقتضب: ٤/٣٧٣، والخصائص: ١/٣٣٩، وحاشية الصبان: ٢/٥.

١٧٣ - شرح التصريح: ١/٢٤٠.

فإنَّ اسم (لا) لا يضاف إلى معرفة، فلمّا وُجِد في هذا التركيب مضافًا إليها، جِيءَ باللام لتزيل صورة تلك الإضافة، فالاسم – حينئذٍ – نكرة لفظًا، وهو المعتبر عند النحاة[١٧٤].

وإن كان مضافًا حقيقةً ومعنًى، فلذلك قال الرضي[١٧٥]: واعلم أنَّ مذهب الخليل وسيبويه وجمهور النحاة: أنَّه[١٧٦] مضافٌ حقيقةً، باعتبار المعنى.

وقال : فإن قلتَ : اللام لا تظهر بين المضاف والمضاف إليه، بل تُقدَّر.

قلتُ : لام الإضافة مقدّرة، وهذه اللام موجودة، لتأكيد تلك اللام المقدّرة، لا هي.

ثمَّ قال: فإن قيلَ: ما حملهم في هذه الإضافة على الفصل – بهذه اللام الزائدة – بين المتضايفين[١٧٧] دون سائر الإضافات التي على معنى اللام[١٧٨]؟

قلتُ : أجابوا عن ذلك: بأنّهم قصدوا نصب المضاف المعرّف بـ (لا) تخفيفًا، مع أنَّ حقَّ المعارف المنفيّة بـ (لا) الرفع، مع التكرار[١٧٩] – أيضًا – فأتوا بالفصل باللام لفظًا: ليصير المضاف بسبب هذا الفصل كأنّه غير مضاف، فلا يستنكر نصبه، ولا عدم تكرار (لا)، ويدلّك على أنّهم قصدوا ذلك أنّهم لا يعاملون المضاف[١٨٠] إلى نكرة هذه المعاملة، فلا يقولون[١٨١]:

- لا أبا لرجلٍ جاء موجود.

- لا غلامَيْ لشخصٍ صنعتُهُ كذا موجودان.

ويدلُّك – أيضًا – على أنَّه مضاف حقيقة، مجيئه مضافًا في اللفظ شذوذًا في قوله[١٨٢]:

وقد ماتَ شمّاخٌ وماتَ مُزَرِّدُ ... وأيَّ كريمٍ لا أباكَ مخلَّدُ!

فتراه صرَّحَ بالإضافة[١٨٣].

وجاء – أيضًا – الفصل بهذه اللام لهذا الغرض في النداء، ومنه قوله[١٨٤]:

---

١٧٤ – اللامات للزجاجي : ١٠٤، واللامات للهروي : ٧٠.

١٧٥ – شرح الرضي : ١٧٩/٢.

١٧٦ – نقله صاحب شرح التصريح : ٢٤٠/١.

١٧٧ – توكيدا.

١٧٨ – أي : المقدرة على معنى اللام، وقد خصّوا اللام بالإقحام لما فيها من تأكيد الإضافة، وإفادتها التكثير، لفصلها بين المتضايفين.

١٧٩ – أي : تكرار (لا).

١٨٠ – يريد المضاف المنفي.

١٨١ – الأمثلة من شرح الرضي بتغيير بسيط.

١٨٢ – لمسكين الدارمي في ديوانه: ٣١، والكتاب : ٢٧٩/٢، والخزانة: ١١٦/٣، وله روايات متعدّدة.

١٨٣ – أي : حذف اللام، وأضاف المنفي إلى المجرور، وعدوه شاذا لا يقاس عليه.

١٨٤ – سعد بن مالك البكري، كما في الأمالي الشجرية: ٤٢١/١، والخزانة: ٢٢٤/١، وبلا نسبة في الكتاب: ٢٠٧/٢، والشاهد فيه إقحام الشاعر للام الإضافة بين المتضايفين تأكيدا للمعنى.

يا بُـــؤسَ للحـــربِ التـــي وضعـــتْ أراهـــطَ فاســـتراحـــوا

وقوله(١٨٥):

.... يـــا بُؤسَ للجهـــلِ ضـــرّارًا لأقـــوامِ

وهو من الشواذ أيضًا.

وأمّا وجه عدم الاعتداد بها:

فلمّا علمت من أنَّ ما قبلها معرب، بدليل ثبوت ألفه؛ إذ لو لم يكن معربًا لما ثبت، لأنَّ الأسماء الخمسة لا تثبت ألفها إلاّ لإعرابها، واسم (لا) لا يعرب، إلاّ مضافًا أو شبيهًا به، وقد انتفى الثاني فتعين الأول.

فالحاصل أنَّ اللام معتدّ بها من حيث إزالتها صورة الإضافة، وغير معتدّ بها من حيث إعراب اسم (لا)(١٨٦).

فإنْ قلتَ: إنَّ الألف في (أبا) تشعر بإضافته وتعريفه، واللام تشعر بتنكيره وعدم إضافته، وفي ذلك تضادّ ظاهر.

قلتُ: يُؤْخَذ جوابه ممّا مرَّ بأن يُقال: جهة كلّ مختلفة، فالإضافة والتعريف من جهة المعنى، والتنكير وعدم الإضافة من جهة اللفظ، فاندفع التضاد.

وأجاب ابن جني(١٨٧) بجوابٍ طويل هذا نتيجته، ولنذكره لك حتى تعلم ذلك.

قال - أعني ابن جني - : قلت في الجواب: قولك «لا أبا لك» كلامٌ جرى مجرى المثل؛ إذ في الحقيقة لا تنفي أباه، وإنّما أخرجته مخرج الدعاء عليه؛ أي: أنت عندي ممّن يستحق أن يدعى عليه بفقد أبيه، فلم تجمع فيه صورتا الفصل والوصل، والتعريف والتنكير لفظًا ومعنى.

يدلُّك على إخراجه مخرج المثل كثرته في أشعارهم، وأنّه يُقال لمن له أب، ولمن ما له أب، كقول جرير(١٨٨):

يا تيـــمَ تيـــمَ عـــديّ لا أبـــا لكـــم لا يلقيَنَّكُـــم في ســـوءةٍ عُمَـــرُ!

إذ ليس لتيم بأجمعها أبٌ واحد، ولكنَّ معناه: كلّكم أهلٌ للدعاء عليه؛ والإغلاظ له، فهو دعاء لا محالة، ولا حقيقة له، مطابقة للفظه، ولا يَرِدُ على قولنا: إذ ليس لتيم... إلخ قوله(١٨٩):

أقِلّـــوا عليـــكم لا أبـــا لأبيـــكم مـــن اللـــؤم أو سُدُّوا المكان الذي سَـــدُّوا

حيث أثبت لجماعة تيم (أبا)، لأنا نقول هو خارج - أيضًا - مخرج المثل، لا يُرادُ به حقيقة الأب، بل الغرض منه الدعاء مرسلاً، ففحّش بِذِكْر الأب، ويحتمل أنَّ (أبيكم) جمع: أب(١٩٠)، أصله أبين(١٩١)، فَحُذِفت النون للإضافة. أ. هـ.

---

١٨٥ - النابغة الذبياني في ديوانه: ١١٢، وصدره (قالت بنو عامر خالوا بني أسد) وانظر: الكتاب: ٢٧٧/٢، والجمل: ١٧٢، والشاهد كالبيت السابق.

١٨٦ - ينظر ابن هشام في شرحه قصيدة كعب بن زهير: ٢٦٦.

١٨٧ - الخصائص: ٣٤٣/١، وأصل كلام ابن جني لأبي علي الفارسي.

١٨٨ - الديوان: ٣٤٨. يحذّر جرير مخاطبيه بأن لا يوقعهم عمر بن لجأ في مكروه بسبب هجائه لجرير.

١٨٩ - الحطيئة، في ديوانه رواية ابن حبيب: ٤٠، وخزانة الأدب: ١١٩/٢.

١٩٠ - ويكون المعنى: لا أبا لآبائكم.

١٩١ - أب: أبون، أبين، جمع صحيح، وشاهده في (الكتاب: ٤٠٥/٣).

قال النصري شارح بانت سعاد: وبه يُعْرَفُ أنَّ التعريف صوري لا حقيقي. أ. هـ.

أقول: صوابُه أن يعكس كما مَرَّ بك موضّحًا، فافهمْ، ولا تكن مقلّدًا.

بقي أنَّه يشكل على هذا، أعني كون (أبا) مضافًا، معنى قولهم: لا أبا لي[١٩٢]؛ إذ لو كانت الإضافة ملحوظة لم يُعْرَب بالألف؛ إذ يشترط في إعراب الأسماء الستة بالحروف عدم الإضافة للياء[١٩٣] كما هو معلوم، قاله ابن هشام[١٩٤].

قلتُ: يُجاب عن ذلك بأنَّ الإضافة، وإنْ كانت ملحوظة في المعنى، لا تقدح في الإعراب بالحروف، كما أنّها لا تقدح في عمل (لا)؛ إذ لم يلفظ بها حتى تمنع الإعراب المذكور الذي هو من عوارض الألفاظ، وربَّ مانع من شيء إذا تلفّظ به، ولا يمنع من ذلك الشيء إذا نُوِي ولم يُتَلَفَّظ به، وهو واضحٌ لا يخفى عليك، نعم: لو كانت ملفوظًا بها لزم ذلك، واللازم باطل، فبطل الملزوم، ثمَّ رأيت النصري ذكر بعد أربع ورقات هذا الإشكال عن ابن هشام، ونقل جوابًا عنه في معنى ما قلته ونصّه: «وأجيب بأنَّ اللام مزيلة لصورة الإضافة إلى الياء، كما أزالت صورة الإضافة إلى المعرفة». أ.هـ بحروفه.

وبقي – أيضًا – أنَّ ابن مالك[١٩٥] قال معترضًا: لو قصدوا الإضافة لقالوا: لا أبِ لي، ولا أخِ لي، يعني بكسر الباء والخاء، إشعارًا بذلك القصد، وأنّه متّصل بالياء تقديرًا[١٩٦]؛ إذ اللام غير معتدّ بها.

وجوابه يُؤخذ من الجواب المتقدّم قريبًا عن إشكال ابن هشام، وقوله: إذ اللام غير معتدّ بها، يعني من جهة المعنى.

وأمّا من جهة اللفظ، فلا يكن عندك شكّ في وجوب الاعتداد بها كما علمت، حتى قال المبرّد[١٩٧]: يقال: لا أبَ لك، ولا يقال: لا أبَكَ، ولهذا كان ما بعدها مجرورًا لفظًا بها؛ لقربها على الأصحّ.

وبذلك الجواب – أيضًا – يجاب عن اعتراض بعضهم، وحاصلهُ: أنَّه كان الأب مضافًا لما بعده، فكيف ساغ للعرب أن يقولوا: لا أبا لي، ولا أخا لي – بالألف – كقول [جرير][١٩٨]:

فأنتَ أبي ما لم تكنْ لي حاجةٌ ... وإنْ عرضَتْ أيقنتُ أنْ لا أبا ليا

وقول بعضهم:

وذي أخوةٍ قطعتُ أنساب بينهم ... كما تركوني مفردًا لا أخا ليا

مع أنَّ الأب والأخ إذا أُضيفا للياء لم تردّ لامهما، وقد ردّها الشاعران، وقد علمت جوابه على أنّه عين إشكال ابن هشام فتدبّر.

---

١٩٢ – بألف ثابتة مع الإضافة إلى ياء المتكلم.

١٩٣ – لياء المتكلم.

١٩٤ – شرح شذور الذهب: ٢٥، وشرح قصيدة كعب بن زهير: ٢٦٦.

١٩٥ – المساعد في شرح التسهيل: ١/٣٤٢، وشرح التصريح: ١/٢٣٦.

١٩٦ – والياء تتطلب كسر ما قبلها.

١٩٧ – الكامل: ٢/١٤٢، ٣/٢١٨.

١٩٨ – في النسخ كلّها نسب البيت للأعشى، وليس في ديوانه، وهو لجرير في ديوانه ٧١٠، ولسان العرب أبا.

ثمَّ [قد][١٩٩] نبهناك سابقًا على أنّه يشهد للإضافة معنى ما ورد في الشواذ مضافًا، وهل تلك الإضافة المنوية محضة؟ أو غير محضة؟

- إنْ قيلَ بالأوّل[٢٠٠] لزم أنّ اسم (لا) معرّفة، ولا عذرَ بالانفصال باللام؛ إذ نيّة الإضافة المحضة تكفي في التعريف إذا كان المضاف غير مهيأً للإضافة، نحو:

﴿قلْ كلٌّ يعملُ على شاكلتِهِ﴾، ﴿وكُلاً ضربنا له الأمثال﴾، ﴿للهِ الأمرُ مِنْ قبلُ ومِنْ بَعدُ﴾[٢٠١].

فما ظَنُّكَ بذلك، إذا كان المضاف مهيأً لها كما نحن فيه، فهو - إذا - أحقّ بالتأثير.

- وإنْ قيل بالثاني[٢٠٢]: لزم أنَّ المضاف - إضافة غير محضة - غير عامل، وفي ذلك مخالفة النظير؛ إذ لا بُدَّ من كون المضاف - هذه الإضافة - عاملاً عملَ الفعل؛ لأنَّه يشبهه لفظًا ومعنًى، نحو: هذا ضاربٌ زيدًا الآن أو غدًا، أو معطوفًا على لازم التنكير كالمعطوف على مجرور ربّ، في نحو قولك: ربّ رجل وأخيه، وما نحن بصدده ليس واحدًا منهما.

قال الدماميني معارضًا: «إنَّ هذا منقوضٌ بـ» مثلِكَ، وشبهك، وشبههما «فإنَّ الإضافة في ذلك غير محضة، مع أنَّ المضاف ليس عاملاً ولا معطوفًا على لازم التنكير». أ. هـ.

قلتُ: فيه[٢٠٣] إشارة إلى اختيار الثاني، وهو كون الإضافة غير محضة، كما هو ظاهر، لكنَّ قوله بعد هذا، وأيضًا لا يكون تأكيد معنى الإضافة غير المحضة بإقحام اللام؛ لأنَّ المؤكّد مُعْتَنَى به، وما ليس محضًا لا يُعْتَنَى به فيؤكد، فيه إشارة وتلويح إلى اختيار الأول مع ما فيه من البعد، فتأمّلْ.

وأقول أيضًا: يختار الأوّل، ويُجاب عمّا مرَّ بتسليم أنَّ نية الإضافة المحضة تكفي في التعريف، ولا سيّما إذا كان المضاف مهيأً للإضافة، لكن لما كانت ضعيفة؛ لأنّها مجرّد نيّة قطع النظر عنها خصوصًا واللفظ نكرة، ولا مانع من إجراء أحكام النكرة لفظًا ومعنى على نكرة لفظًا معرفة معنى بمعرف ضعيف، ألا ترى إلى إجراء أحكام النكرة على المعرفة بمعرف لفظي في قوله[٢٠٤]:

ولقد أمرُّ على اللئيمِ يَسُبُّني فمضيتُ ثُمَّتَ قلتُ لا يعنيني

حيث جعلوا الجملة صفة للئيم المعرّف بأل الجنسية، بل ما نحن فيه أولى بأحكام النكرة الحقيقية من اللئيم المار: لأنَّ تعريفه بمجرّد نيّة الإضافة، ولعلّك لا تنكر هذا، والسلام.

[مطلب: اتفاق لا أبا لك، ولا أب لك معنى]

فإن قلتَ: كيف: ساغ لذاهبي هذا المذهب أن يقولوا: إنَّ «أبا» معرفة معنى، وقد اتفقوا على أنَّ قول العرب: لا أبا لك، ولا أب لك مستويان في المعنى، مع أنَّ (أب) نكرة قولاً واحدًا، والمعرفة لا توافق النكرة في المعنى، فيلزم أن «أبا» نكرة.

---

١٩٩ - قد: ساقطة من (ظ).

٢٠٠ - الإضافة المحضة.

٢٠١ - الإسراء: ٨٤، والفرقان: ٣٩، والروم: ٤.

٢٠٢ - الإضافة غير المحضة.

٢٠٣ - أي: في قول الدماميني.

٢٠٤ - رجل من سلول في الكتاب: ٣/ ٢٤، والخزانة: ١/ ١٧٣، ولشمر الحنفي في الأصمعيات: ١٢٦.

قلتُ: لم يتفقوا كما في الرضي[٢٠٥] على أنّ (لا أبا لك) و(لا أبَ لك) بمعنى واحد، وإنّما اتّفقوا على أنّ معنى الجملتين المذكورتين متّحد، وربَّ جملتين اتحدتا مقصودًا مع اختلاف المسند إليه فيهما تعريفًا وتنكيرًا، فمعنى (لا أبا لك) لا كان أبوك موجودًا، ومعنى (لا أب لك) لا وُجِد أب لك، ففحوى العبارتين واحد، مع اختلاف المسند إليه فيهما تعريفًا وتنكيرًا.

هذا وقد قال في القاموس[٢٠٦]: «والأبا لغة في الأب». أ. هـ.

قال النصري: «وعلى هذا فلا إشكال في قولهم: «لا أبا لك» لأنّه يساوق[٢٠٧]: لا أبَ له». أ. هـ.

قلتُ: إن كانت هذه اللغة لجميع العرب – وهو عن الصحّة بمعزل – فمسلّم أنّه لا إشكال، وإلاّ فالإشكال باقٍ، لأنّ من يقول: لا أبا لك، جميع العرب، وتلك اللغة خاصّة[٢٠٨] ببعضهم.

ونظير هذا ما يأتي في ردّ المذهب الثالث، فافهمْ، ولا تكن أسير التقليد.

وقد يلخّص من هذا كلّه أنّ هذا المذهب صحيحٌ لا اعتراضَ عليه.

المذهب الثاني [في «لا أبا لك»]

وهو مذهب هشام، وابن كيسان، وابن مالك[٢٠٩] أنّ اللام غير زائدة، بل الجار والمجرور صفة لـ (أبا) فتتعلّق بمحذوف مرفوع، أو منصوب[٢١٠]، كما هو شأن نعت اسم (لا) المنصوب والخبر المحذوف[٢١١] على هذا كالمذهب الأول، فيكون اسم (لا) – حينئذٍ – من الشبيه بالمضاف؛ لأنّ الصفة من تمام موصوفها، ولا يشترط في الشبيه بالمضاف أن يكون عاملاً فيما اتّصل به[٢١٢]، ولذلك عَدَّ منه بعضهم المعطوف والمعطوف عليه، نحو: رجل وامرأة، وثلاثة وثلاثين مسمّى به، فإنّه ينصب: لأنّه مطوّل بالمعطوف – إن كان – وبالصفة – إن كانت – كما يُنْصَب في باب النّداء، فالشرط أن يكونَ الثاني تابعًا للأوّل من تمام معناه، ولا يشترط العمل.

ومن هنا تعلم أنّ قول بعضهم في ضابطه[٢١٣]: «وهو ما اتّصل به شيء من تمام معناه، أَسَدُّ من قول بعضهم: «أن يكونَ عاملاً فيما بعده». صَرَّحَ بذلك بعض شرّاح الحاجبية، أي: لشموله مسألتي الصفة والعطف.

واعلمْ أنّ الموصوف لا يلحق بالمضاف، إلاّ إذا دخلت عليه (لا) بعد وصفه بالصفة، لا لو دخلت (لا)، ثمّ وصفته؛ إذ هو – حينئذٍ – واجب البناء، لأخذ (لا) مستحقّها قبل الإتيان بالتابع.

---

٢٠٥ – شرح الرضي: ٢/١٨١.

٢٠٦ – القاموس المحيط: أبى: ٤/٢٩٧.

٢٠٧ – يساوق: تعني يساير ويشارك.

٢٠٨ – يريد باللغة: اللهجة.

٢٠٩ – الآراء في ارتشاف الضرب: ٣/١٣٠٢، والمساعد على تسهيل الفوائد: ١/٣٤٣.
وهشام هو: ابن معاوية الضرير النحوي الكوفي، توفي عام ٢٠٩هـ (تاريخ العلماء النحويين: ١٨٦).
وابن كيسان هو: أبو الحسن محمد بن كيسان، توفي عام ٢٩٩هـ (تاريخ العلماء النحويين: ٥١).
وابن مالك: هو صاحب الألفية محمد بن عبد الله، توفي عام ٦٧٢هـ (البغية: ١/١٣٠).

٢١٠ – الرفع على المحل، والنصب على اللفظ.

٢١١ – قيل هذا هو القياس (شرح المفصل: ٢/١٠٥).

٢١٢ – حاشية الصبان: ٢/٥.

٢١٣ – أي: في ضابط الشبيه بالمضاف (شرح التصريح ١/٢٤٠).

ويُقال للأوّل: هو من نفي الموصوف، وللثاني: هو من وصف المنفي، وكذا المنادى الموصوف لا يلتحق بالمضاف إلاّ إذا دخلت (يا) بعد وصفه، لا لو دخلت ثمَّ وصفته، لأخذها ما لها قبل الإتيان بالتابع، ويُقال للأول: هو من نداء الموصوف، وللثاني هو من وصف المنادى. فاحرِصْ على هذا.

فإنْ قلت: حيث كان «أبا» في المثال غير مضاف، فكيف ساغ حذفُ تنوينه[٢١٤] مع عدم الإضافة؟ وكيف ساغ - أيضًا - حذف نون: لا غلامَيْ له، مع ذلك - أيضًا - قلت:

قال ابن مالك في شرح التسهيل[٢١٥]: «وقد يُحْمَل على المضاف مشابهه فَيُنْزع تنوينه». أ. هـ.

وتُقاس النون[٢١٦] على التنوين، وبهذا يجاب عن ترك تنوين نحو: (لا مانع لما أعطيت)[٢١٧]، من كلّ ما وقع فيه بعد اسمٍ لا ظرف.

احتمل: أن يكون متعلّقًا به، فيكون - حينئذٍ - شبيهًا بالمضاف، فيترك تنوينه لما سلف، نحو: **﴿لا عاصمَ اليومَ﴾**، **﴿لا تثريبَ عليكم اليومَ﴾**[٢١٨].

واحتمل: أن يكون متعلّقًا بمحذوف خبر، فيكون من المفرد، ولا كلامَ فيه لنا، والخبر - في الأمثلة ونحوها على الاحتمال الأول - محذوف، وكقولِ ابن مالك المتقدّم قولُ ابن حيّان[٢١٩] وشُبّه غير المضاف بالمضاف في حذف تنوينه من المفرد، ونونه من المثنّى والمجموع على حدّه[٢٢٠]. وقال العلاّمة الدماميني: إنَّ هذا القائل - يعني أهل هذا المذهب - يوجب إعراب الاسم، لكنّه يجوّز تنوينه وعدم تنوينه، وذلك أنَّ الأصل في الاسم التمكّن: أي: إعرابه منوّنًا، فإذا شابه المضاف التحق به في حكمه، أعني: الإعراب[٢٢١] وعدم التنوين، لكن لمّا وافق الأول الأصل حُكِمَ بوجوبه، ولمّا خالف الثاني الأصل حُكِمَ بجوازه، وكذا نقله عنه الأمير في حواشي المغني[٢٢٢] عند قوله: ومنها اللام المسمّاة بالمقحمة، فإنّه ذكر قولهم: لا أبا لزيد، وذكر المذاهب الثلاثة مجملة.

أقول: ولي في كلام الدماميني شبهة، وهي أنَّ ظاهره أنَّ الاسم إذا لم يكن مضافًا رجع إلى أصله من وجوب الإعراب، والتنوين عند هذا القائل، فإنْ كان المراد بالاسم الاسم في غير مسألة (لا) فمسلّم، على ما فيه، لكنَّ ذلك لا يخصّنا، وإنْ كانَ المراد بالاسم الاسم في تلك[٢٢٣] فحقّه أن يكون عند هذا القائل مبنيًّا لا معربًا، فضلاً عن أن يكون منوّنًا، وإنْ تأملتَ حقَّ التأمّل علمت أن لا محيد لكلام الدماميني عن هذا، فتأمّلْ، واللهُ الموفّق.

بقي أنَّ ابن هشام[٢٢٤] قال: ويشكل عليه - أي على هذا المذهب الثاني - أنَّ الأسماء الستّة لا تُعْرَب بالحروف، إلاّ إذا كانت مضافة.

---

٢١٤ - لأنّ حذف التنوين يؤذن بالإضافة.

٢١٥ - تسهيل الفوائد: ٦٨، والمساعد: ١/٣٤٤.

٢١٦ - يريد نوني التثنية وجمع المذكر السالم.

٢١٧ - صحيح البخاري: ١/٢٨٩ رقم ٨٠٧، وسنن النسائي: ٣/٧٠ رقم ٨٥.

٢١٨ - هود: ٤٣، ويوسف: ٩٢.

٢١٩ - ارتشاف الضرب: ٣/١٣٠١.

٢٢٠ - يريد: جمع المذكر السالم.

٢٢١ - شرح الرضي: ٢/١٧٩.

٢٢٢ - حاشية الأمير على المغني: ١/٣١٢.

٢٢٣ - أي: في (لا التبرئة).

٢٢٤ - شرح قصيدة كعب: ٢٦٦، وشرح شذور الذهب: ٦٥.

ويجاب: بأنَّ شبيه الشيء جارٍ مجراه. أ. هـ.

أقولُ: وظاهره أنّه منصوبٌ بالألف.

وللنفس فيه شكٌ يعلم وجهه ممّا قدّمناه، من أنّه حذف تنوينه، لعلة شبهه بالمضاف، فكأنّه موجود، فكيف ينصب بالألف.

وأيضًا يشكل عليه: لا أبا لي، وهل يمكنه أن يقول: أجرى (أبا لي) مجرى (أبي)؟ لا يمكنه ذلك، لما هو واضح.

فالذي أفهمه: أنّه لمّا حُذِف تنوينه لما مرّ، رجعتْ لامُ الكلمة التي هي الواو، وقُلِبت ألفًا، لتحرّكها، فهو منصوبٌ بفتحةٍ مقدّرة على الألف، ولا مخلصَ من ذلك إلاّ بهذا.

فَلْنَتَدَبَّرْ المذهب الثالث.

[المذهب الثالث في: لا أبا لك]

وهو: مذهب أبي علي، وابن يسعون، وابن الطراوة[٢٢٥]: أنَّ اللامَ أصلية، جارّة لما بعدها، متعلّقة بخبرٍ محذوف مرفوع، واسم (لا) نكرة مبني، وحذف تنوينه للبناء، وجاء على لغة من يقصر الأسماء الستة؛ أي: يلزمها الألف في جميع أحوالها[٢٢٦] كقوله[٢٢٧]:

إنَّ أبـــاها وأبـــا أباهـــا

وقولهم: مُكرهٌ أخاكَ لا بَطَل[٢٢٨].

وهذا المذهب مردودٌ من وجوه[٢٢٩]:

الأول: أنّهم نصّوا على أنَّ الجارّ - هنا - لا يكون غير اللام، وعلى القصر لا بدَّ من التزام جواز مجيء غير اللام، وما المانع من أن يُقال على القصر: لا أبا عليها، أو: فيها؟.. قاله الصبّان[٢٣٠].

قلتُ: ربّما يعتذر عنه بأن: لا أبالك، وأمثاله أُجري مجرى الأمثال كما تقدّم، فلا مانع من عدم التزام الجواز المذكور، فانصفْ.

الوجه الثاني: لا غلامَيْ له، بحذف نون المثنى[٢٣١]، ولو كان اسم (لا) مبنيًا لم يكن لحذف النون وجه،

---

٢٢٥ - الآراء في شرح قصيدة كعب: ٢٦٦، وارتشاف الضرب: ١٣٠٢/٣، وأبو علي هو الفارسي. وابن يسعون: هو يوسف بن يبقى المتوفى بحدود ٥٤٠هـ (البغية: ٣٦٣/٢). وابن الطراوة هو: سليمان بن محمد النحوي الأندلسي، توفي عام ٥٢٨هـ (البغية: ٦٠٢/١).

٢٢٦ - يريد إعرابها بحركاتٍ مقدّرة على الألف في الرفع والنصب والجر.

٢٢٧ - رجز نسب لرؤبة في ملحق ديوانه: ١٦٨، ونسب لأبي النجم في ديوانه: ٢٢٧، وبلا نسبة في أغلب كتب النحو. وهو شاهد على قصر المثنى. وفق لهجة بني الحارث بن كعب (النوادر: ٢٥٩).

٢٢٨ - مثل على لهجة القصر أيضًا، وهو في مجمع الأمثال: ٣٤١/٣، برواية أخوك.

٢٢٩ - الردود لابن هشام في شرح قصيدة كعب: ٢٦٧.

٢٣٠ - بمعنى أنّ الألف لام الكلمة (حاشية الصبان: ٥/٢).

٢٣١ - وهو دليلٌ على طلب الإضافة التي لا تجتمع مع النون.

ويُمكن أن يُجاب عن هذا - كما أشار إليه الصبّان - بأنَّ حذفَ النون في ذلك وفي: (ولا يدي لامرىء) من قوله[٢٣٢]:

لا تعبأنَّ بِمَنْ أسبابُه عسرتْ فلا يَدَيْ لامرىءٍ إلاّ بما قُدِرا

شاذّ - لقصد التخفيف، فلا يُعْتَرَض به - كحذفها شذوذًا - أيضًا - في قوله[٢٣٣]:

بيضكَ ثنتانِ وبيضي مِائتا

الوجه الثالث: وهو الذي وعدناكَ به في آخر المذهب الأول: إنَّ الذي يقول: «لا أبا لك» جميع العرب، والذي يقول: «مُكْرَهٌ أخاكَ ونحوه» بعض العرب[٢٣٤]، ولا تخرَّج لغة[٢٣٥] قوم على لغة قومٍ آخرين.

[مطلب: معنى لا أبا لك]

وأمّا بيان استعمال هذا التركيب، فاعلم أنَّ العرب استعملوه في[٢٣٦]:

- **موضع المدح**: بأن يُراد به نفي نظيره[٢٣٧]؛ لأنَّ أقرب ما يناظر الابن أبوه، فنفي الأب نفي للنظير.

- واستعملوه في موضع الذمّ بأن يراد به أنّه مجهول النسب[٢٣٨].

- واستعملوه في التعجّب[٢٣٩]، والتفجّع.

- وعند الحثّ على أخذ الحقّ.

- وعند الإغراء على الشيء.

وقد يستعمله الرجل الجافي منهم عند المسألة والطّلب[٢٤٠].

- وربّما قاله الرجل منهم للخليفة والأمير كأن يقول له: انظر في أمر رعيّتك لا أبا لك[٢٤١].

- قال المبرد[٢٤٢]، وابن هشام اللخمي[٢٤٣]: قولهم: لا أبا له، فيه غلظة، وجفاء[٢٤٤]، وأصله أن ينسب المخاطب إلى غير أبٍ معلوم، شتمًا له واحتقارًا له، ثمّ كَثُر في الاستعمال، حتى جعل في كلّ خطابٍ يغلظ فيه على المخاطب.

---

٢٣٢ - بلا نسبة في همع الهوامع: ١٦٩/٢، برواية لا تعنين بما.... أي لا تكترث.

٢٣٣ - رجز بلا نسبة في المغني: ٢١٧/١، وقد حذفت منه نون (مائتا).

٢٣٤ - هم بنو الحارث وآخرون (النوادر: ٢٥٩، والصاحبي في فقه اللغة: ٤٩).

٢٣٥ - يعني باللغة: اللهجة.

٢٣٦ - شرح قصيدة كعب: ٢٦٧.

٢٣٧ - أي: لا كافي لك غير نفسك، فالمدح متأتٍ من نفي نظير الممدوح.

٢٣٨ - نظير قولهم: لا أم لك.

٢٣٩ - نظير قولهم: لله درّك.

٢٤٠ - الخزانة: ١١٧/٢.

٢٤١ - الخزانة: ١١٧/٢.

٢٤٢ - المبرد هو: أبو العباس محمد بن يزيد، توفي عام ٢٨٥هـ، صاحب الكامل والمقتضب (طبقات الزبيدي: ١٠١).

٢٤٣ - اللخمي هو: محمد بن أحمد صاحب المدخل إلى تقويم اللسان، توفي سنة ٥٥٧هـ (البغية: ٤٨/١).

٢٤٤ - الخصائص: ٣٤٥/١.

- واستعملوه - أيضًا - لدفع العين والحثّ على الاجتهاد في الأمر: لأنّ من له أبٌ وكلَ أمره إليه، فإذا انتفى الأب انتفى مَنْ يكل إليه أمره، فعند ذلك يحصل له اجتهاد في تقويم أمره ومعاشه(٢٤٥).

- وقال برهان الدين في النهاية(٢٤٦): أكثر ما يكون «لا أبا لك» في معرض المدح، أي: لا مكافىء(٢٤٧) لك غير نفسك، وقد يستعمل في الذم، كما يقال: لا أمَّ لك، واستعمال: لا أمَّ لك في المدح غير مقبول.

وقد تمَّ الكلام في الفائدة الثانية، والحمد لله.

الفائدة الثالثة

في مسائل متفرقة ينبغي التنبيه عليها ، فلهذا أردنا إيرادها ، وإلاّ فمسائل النحو لا تحصر.

المسألة الأولى [أحد عشر وأخواته]

إذا رُكّب عشر أو عشرة مع أحد أو إحدى وأخواتها إلى تسعةٍ وتسع بدخول الغاية، فكلّ من الجزأين مبنيّ على الفتح(٢٤٨) إلاّ اثني عشر واثنتي عشرة، فإنّهما يُعربان إعراب المثنى في جميع أحوالهما(٢٤٩).

أمّا بناء الأوّل، فقال بعضهم: لافتقاره إلى الثاني فشابه الحرف(٢٥٠)، وفيه أنّ الشبه الافتقاري لا يُوجب البناء إلاّ إذا كان متأصّلاً، أي: لازمًا إلى جملة، والافتقار إلى المفرد لا يؤثّر، وإلاّ بني «سبحان» من «سبحان الله»(٢٥١).

ويجاب: بأنّ الشرط إنّما هو من أسباب البناء الأصلي، وما هنا بناء عارض بالتركيب، وهو يكفي في سببه مطلق افتقار(٢٥٢). أ. هـ.

قلت : فهلاّ عرض بناء «سبحان الله» بالتركيب، لمطلق الافتقار، فتأمّلْ.

وعلّل الجامي(٢٥٣) بناءه بوقوع آخره وسطًا للكلمة الذي ليس محلاً للإعراب، وهذا معنى قولهم: لتنزيله منزلة صدر الاسم.

وفيه(٢٥٤): أنّه جعلَ هذا سببًا للبناء معارض بإعراب المركب الإضافي من الأعلام، ولا يُقال: إنّما أُعرب هذا استصحابًا لإعرابه السابق قبل التركيب، لأنّا نقول: فهلاّ أُعرب جزء المركّب العددي الأول لذلك، ولا يُقال: إنّ العدديّ صار كلمةً واحدةً بالمزج، بخلاف الإضافي(٢٥٥)، إذ لا مزجَ فيه، لأنّا نقول: هذا ممنوعٌ، بل هو كلمة واحدة(٢٥٦)، وإنْ لم يكن فيه مزج، ألم تسمعهم يقولون: لا يدلّ جزؤُهُ على جزءِ معناه.

---

٢٤٥ - لسان العرب : أبى.

٢٤٦ - القول غير منسوب في النهاية : ١/ ١٩.

٢٤٧ - في النهاية : لا كافي. وفي النسخ كلّها مكافي.

٢٤٨ - المقتضب : ٢/ ١٦١.

٢٤٩ - الكتاب : ٣/ ٣٠٧.

٢٥٠ - أي صار الاسم الأول من التركيب جزءًا من اسم بمنزلة صدر الكلمة من عجزها.

٢٥١ - سبحان تفتقر إلى كلمة مفردة لا إلى جملة.

٢٥٢ - عن الشيخ ياسين في حاشية الصبان : ٤/ ٦٨.

٢٥٣ - الفوائد الضيائية : ٢/ ١٢٠. والجامي : هو عبد الرحمن بن أحمد المتوفى عام ٨٩٨ هـ.

٢٥٤ - القول للشيخ ياسين في حاشيته على الفاكهي : ١/ ٣٨.

٢٥٥ - يقصد المركب العددي والمركب الإضافي.

٢٥٦ - المقتضب : ٢/ ١٦١.

أقول(٢٥٧): وفي كلام الجامي نظر ظاهر أيضًا.

وهو: أنَّ وقوع آخره وسطًا لا يُوجب أنَّ حركته بناء، بل يوجب أنَّها حركة بِنْيَة؛ لأنَّ الوسط كما لا يكون محلاًّ للإعراب لا يكون محلاًّ للبناء؛ لأنَّ محلّ الإعراب والبناء واحد. فليتأمّلْ(٢٥٨).

وقيل(٢٥٩): بُني لوقوعه موقع ما قبل تاء التأنيث في لزوم الفتح.

وفيه: أنَّه لو كان وقوعه موقع ما قبل التاء علّة للبناء، للزم بناء صدر المركّب المزجي كـ(بعلبك)، مع أنَّهم قالوا: إنَّ فتحة صدره بنية لا بناء، لكن لمّا كانت تشبه فتحة البناء في اللزوم سُمِيت بناء.

قال الصبّان(٢٦٠): وفيه بعد، أقول: لعلّ وجهي(٢٦١) بُعْدِهِ: أنَّه لو كان كما ذكر، لقيل في (بعلبك) نظيره. فتأمّلْ، ولا تنسَ ما مرّ في العلّة الأولى.

وقال ياسين(٢٦٢): ولا يبعد عندي أن يُقال: إنّما بُني لتضمّنه معنى الحرف الثاني، كما يأتي ويُدّعى أنَّ المركّب بتمامه هو المتضمّن لذلك، بدليل قول شارح اللباب: وفي قولهم: إنَّ المتضمّن للحرف هو الثاني(٢٦٣) تسامح، لأنَّ المركّب يشتمل على اسمين وحرف، فالمتضمّن للحرف هو المركّب لا أحد جزأيه، إلاّ أنَّ الحرف لمّا قُدِّر في الثاني قالوا: إنّه المتضمّن له. أ. هـ.

قلتُ: يردّ عليه «وعلى ما قبله أيضًا»(٢٦٤) أنَّ الصدرَ صار وسطًا، وهو ليس محلّ إعراب، ولا بناء، بل محلّهما آخر الكلمة.

ويجاب: بأنَّ هذه الحركة حركة بنية لا بناء، وتسميتها بناء مسامحة كما مرّ، وإنّما بُني على حركة ما تقدّم فيه؛ لأنَّ له حالة إعراب، وكانت فتحة لتعادل خفّتها ثقل التركيب(٢٦٥)، وإنّما لم يُبْنَ اثنا واثنتا؛ لأنّهما لم يقعا موقع ما قبل تاء التأنيث، بل وقعا موقع ما قبل النون القائمة مقام التنوين التي وقع عشر أو عشرة موقعها، وما وقع موقع ما قبل النون يُعْرَب ولا يُبنى(٢٦٦).

وقد بحث ابنُ مالك(٢٦٧) - هنا - بحثًا، أحببت ذكره، وإن كان فيه دقّة؛ لأنّه جمّ الفائدة، وحاصله:

أنَّه كيف صحّ وقوع العجز من اثني عشر واثنتي عشرة موقع النون، فأعرب صدره، ولم يصحّ وقوع العجز من خمسة عشر وأخواته موقع التنوين من خمسة فيُعرب صدره.

---

٢٥٧ - من هنا يبدأ السقط من (ظ).

٢٥٨ - انتهى السقط.

٢٥٩ - المقدمة الجزولية: ١٧٢، والمرادي: ٣١٢/٤، وحاشية الصبان: ٨٤/٤.

٢٦٠ - قول الصبان ساقط من (ظ).

٢٦١ - في النسخ كلها: وجه، والمثبت من حاشية الصبان.

٢٦٢ - حاشية الشيخ ياسين على الفاكهي: ٣٨/١.

٢٦٣ - اللباب في علل البناء والإعراب: ٣٢١/١.

٢٦٤ - عبارة (وعلى ما قبله) ساقطة من (ح) و(ت).

٢٦٥ - بسبب طول الكلمة المؤلّفة من جزأين.

٢٦٦ - الكتاب: ٣٠٧/٣.

٢٦٧ - المساعد: ٨٠/٢.

وقد أجاب عنه بجوابٍ أغمض على كثير، وأوضحه ياسين(٢٦٨) ممّا يبعد مسافة(٢٦٩) فهمه على القاصر فلنوضّحه بسهولة، فنقول:

الأوضاع عندهم ثلاثة أقسام:

- وضعُ المفردات، ومنها: المثنّى، وهو وضع المفرد لمعناه.

- ووضعُ المركّبات المزوجات: ومنها خمسة عشر وأخواتها، وهو أن تعمد إلى مفردين فتجعلهما اسمًا واحدًا.

- ووضعُ المركبات الإسناديّات: وهو أن تعمد إلى المفردات أو المزوجات فتؤلّف منها كلامًا.

ولا يخفاك أنّ هذه الأوضاع في وجودها على هذا الترتيب، فوضعُ المفردات قبل وضعِ المزوجات، وكلاهما قبل وضعِ الإسناد.

ولا يخفاك أنّ نون المثنّى تجيء مع وضع المفردات، وعشر أو عشرة مع وضع المزوجات، والتنوين مع الإعراب، والإعراب مع وضع الإسناد المتأخّر عن وضع المزوجات، إذا علمت ذلك علمت صحّة وقوع عشر وعشرة موقع النون؛ لأنّ النون مقدّمة رتبة عن عشر، والمتأخّر يقع موقع المتقدّم، وعلمت صحّة وقوعهما موقع التنوين؛ لأنّ عشرة مقدّمة رتبة عنها، والمتقدّم لا يقع موقع المتأخّر، هذا توضيح جواب ابن مالك(٢٧٠).

أقول: وفيه إشكالٌ واضح، وهو أنّه يلزم عليه عدم صحّة وقوع نون المثنّى موقع التنوين من مفرده؛ لأنّ التنوين مع وضع المفردات، والتنوين مع وضع الإسناد، فالنون مقدّمة عنه، فكيف يصحّ وقوعها موقعه، ولا مخلص من هذا، فتدبّرْ.

ومن جواب ابن مالك نعلم أنّ قول المصرح(٢٧١): «وأمّا بناؤها، يعني عشرة من غير اثني أو اثنتي؛ فلأنّها واقعة موقع التنوين»، غير ظاهر، ويؤخذ من هذا الجواب(٢٧٢) أن المركّب العددي من المزجي عندهم، ولا يشكل عليه تعريفهم المزجيّ: بأنّه كلّ كلمتين نُزِّلت ثانيتهما منزلة تاء التأنيث ممّا قبلها بجامع أنّ الجزء الأول لازم الفتح، والإعراب على الجزء الثاني(٢٧٣)؛ لأنّا نقول: هذا التعريف خاصّ بالمعرب(٢٧٤) منه وعليه.

[مطلب: المحلّ الإعرابي للجزء الثاني من «اثني عشر»]

فقال بعضهم: ينبغي أن يكون الجزء الثاني من اثني عشر، واثنتي عشرة لا محلّ له من الإعراب؛ لأنّ حقّ المزجي(٢٧٥) أن يكون إعرابه على الجزء الثاني كما مرّ: لأنّه صار كالكلمة الواحدة، وقد تعذّر ذلك، لأجل البناء، فأعرب الأوّل لِما سلف، وبقي الثاني بلا محلّ(٢٧٦)، ويؤيّده: أنّه قائمٌ مقام النون التي لا محلّ لها، وسيأتي في

---

٢٦٨ - حاشية الشيخ ياسين على الفاكهي: ٣٨/١.

٢٦٩ - من (ح) وفي (ظ): مشافهة، وفي (ت): مساوقة.

٢٧٠ - شرحُ ابن الناظم: ٧٣٣ قريبٌ من أفكار والده.

٢٧١ - شرح التصريح: ٢٧٣/٢.

٢٧٢ - في (ح) و (ت) ويُؤخذ منه أيضًا مع ما فيه.

٢٧٣ - شرح ابن الناظم: ٧٥.

٢٧٤ - الذي لم يكن آخره (ويه) نحو: سيبويه.

٢٧٥ - يريد المركب المزجي.

٢٧٦ - يعني عشر وعشرة.

التنبيه أنَّ محلَّه الجرَ عند ابن هشام[٢٧٧] على ما ستعرفه، وهو قولٌ لبعضهم.

[مطلب : بناء الجزء الثاني من «العدد المركّب»]

وأمّا بناء العجز، سواء كان في خمسة عشر ونحوه، أو في اثني عشر ونحوه[٢٧٨]، فلتضمّنه معنى حرف العطف[٢٧٩]، كما مرّ، وهو الواو؛ إذ الأصل قبل التركيب في: أعطيتك خمسة عشر درهمًا مثلاً – أعطيتك خمسة وعشرًا، فكما قصد جعل الاسمين اسمًا واحدًا للاختصار، ودفع توهّم أنَّ الإعطاء دفعتان، حُذِفت الواو[٢٨٠]. قال الدماميني: وإنْ ظهرَ العاطف امتنع التركيب والبناء[٢٨١]، لعدم المقتضي، كقوله[٢٨٢]:

كـــأنَّ بها البـــدرَ ابنُ عشـــرٍ وأربـــعٍ ....

وقوله[٢٨٣]:

وقمـــرٌ بَـــدا ابـــنَ خمـــسٍ وعشـــرِ

وحينئذٍ يكون تمييزه جمعًا مجرورًا كتمييز ثلاثة إلى عشرة.

تنبيه :

قال ابن هشام[٢٨٤]: قلتُ لطالبِ علمٍ: لِمَ بُنِي عشر في اثني عشر، واثنتي عشر؟

فقال : لوقوعه موقع النون في (اثنان).

فقلت له: يلزمك أن تبني الصلاة من ﴿والمقيمي الصلاة﴾[٢٨٥].

فقال آخر: لتضمّنه معنى الواو[٢٨٦].

فقلتُ له: إنّما يتضمّن معنى الواو إذا لم يكن لها ارتباط إلاّ من جهة العطف، كما في حال التركيب، وأمّا إذا كانت مضافًا إليها فهي كـ (زيد) في (غلام زيد)، فكما لا يصحّ أن يُقال: غلامٌ وزيد، لا يصحّ أن يقال، اثنا وعشر، فسكتا.

---

٢٧٧ – شرح التصريح : ٢٧٥/٢.

٢٧٨ – (ونحوه) زيادة من (ح).

٢٧٩ – المقتضب : ١٦١/٢، والمقدمة الجزولية: ١٧٢.

٢٨٠ – المقتضب : ١٦١/٢، شرح الرضي : ١٣٥/٣، حاشية الصبان : ٦٨/٤.

٢٨١ – همع الهوامع : ٣١٠/٥.

٢٨٢ – بلا نسبة في الدرر اللوامع : ٢٠٥/٢، وهمع الهوامع : ٣١٠/٥، وحاشية الصبان : ٦٨/٤، وتمامه :
إذا هبوات الصيف عنها تجلّت.

٢٨٣ – بلا نسبة في حاشية الصبان : ٦٨/٤.

٢٨٤ – نقله عنه الشيخ ياسين في حاشيته على الفاكهي : ٣٩/١.

٢٨٥ – الحج : ٣٥.

٢٨٦ – حاشية الصبان : ٦٨/٤.

[مطلب : ضربا الإضافة]

قال[٢٨٧]: ولك أن تقول: الإضافة ضربان:

- **إضافة تحقيقية** : وهي يلزم فيها ما ذكرته، يعني: عدم تضمّن الحرف، مع نفي الصحّة المذكورة.

- **وإضافة تشبيهية** : وهي لا يلزم فيها ذلك، نحو: معدي كرب في لغة مَنْ يضيفه، وكذلك هذا فلا مانع من أن يُقال: يبقى معنى الواو حالة الإضافة، وعليه فقد يحاجي[٢٨٨] في هذا الموضع ويُقال لنا: إضافة على معنى الواو.

فإنْ قلتَ : لم خصّوا هذا، يعني: اثني عشر، واثنتي عشرة بالإضافة دون أخواته، يعني خمسة عشر ونحوه.

فالجواب: أنّهم لمّا قصدوا إعراب الصدر، إمّا للتنبيه على الأصل[٢٨٩]، أو لكراهة بناء المثنى[٢٩٠]، أو غير ذلك، عدلوا عن تركيب المزج؛ لئلاّ يكون إعرابه مع بقاء التركيب المقتضي إلى البناء، كالترجيح بغير مرجّح. أ. هـ.

[التعقيب على آراء ابن هشام]

أقول : وعندي في ذلك كلّه نظر.

- أمّا قوله للطالب الأول: يلزمك أن تبني الصلاة... إلخ، فليس يلزمه ذلك؛ لأن[٢٩١] الصلاة ليست قائمة مقام النون، كقيام عشر مقامها، حتى يلزمه بناؤها، والذي قالوا: إنَّ الإضافة لما لم تجتمع مع النون التالية للإعراب حُذِفَت تلك النون من غير أن يقوم المضاف إليه مقامها، نَعَمْ، قال بعضهم: نُزِّل المضاف إليه منزلة النون، فلذلك لم يجمع بينهما، لكنّه ضعيف، وإنّما لم يُجمع بينهما؛ لأنَّ النون تدلّ على الانفصال كالتنوين، والإضافة تدلّ على الاتصال، ويدلّك على ذلك، أنَّ النون لا تفيد التعريف، بخلاف الإضافة فإنها تفيده، وهذا ظاهرٌ لا لبْسَ فيه، ولعلَّ من هنا [يتّضح] قول ياسين [في] قضية كلام ابن مالك المتقدّم [و][٢٩٢] ما قاله هذا الطالب، فافهم.

- وأمّا قوله للطالب الثاني:

وأمّا إذا كانت مضافًا إليه... إلخ لا نسلّم أنّها مضاف إليها، حتى تجعل كـ (زيد) من (غلام زيد) فلا مانعَ من أن يُقال: اثنا عشر، بدليل قول الشاعر المتقدّم:

.... كـأنَّ بـهـا الـبـدرَ ....

ولا يُقال: كلام الشاعر في خمسة عشر ونحوه، لا في اثني عشر: لأنّه لا فرقَ بينهما في ذلك[٢٩٣]، وإنْ ادُّعِي الفرق يبين، ويدلّك على عدم الفرق قول الأشموني، والصبان[٢٩٤].

---

٢٨٧ - يعني ابن هشام.

٢٨٨ - يحاجي : يجادل.

٢٨٩ - وهو الإعراب.

٢٩٠ - علم التثنية هو علم الإعراب، فلو سقط الإعراب زال معنى التثنية.

٢٩١ - عبارة (فليس يلزمه ذلك لأن) ساقطة من (ت).

٢٩٢ - ما بين الأقواس المعقوفة زيادات يقتضيها السياق.

٢٩٣ - لا فرق في بناء العجز لتضمنه حرف العطف.

٢٩٤ - حاشية الصبان على شرح الأشموني : ٦٨/٤.

- أمّا العجز، أي عجز المركّب العددي سواء كان اثني عشر، واثنتي عشرة، أو غيرهما فعلّة بنائه تضمّنه معنى حرف العطف[٢٩٥]، فإنْ ظهر العاطف مُنِعَ التركيب والبناء، لعدم المقتضي، كقوله: كأنّها بها البَدر... إلخ، وقد مرَّ لك هذا، فلم يفرقا، وحينئذٍ تُرَدّ النون لاثني.

وأمّا الداعي إلى الإضافة التي بمعنى الواو، مع ما اتفقوا عليه من أنَّ الإضافة لا تعدو الحروف الثلاثة المذكورة في قول ابن مالك[٢٩٦]:

وانـــوِ (مِـــنْ) أو (فـــي) إذا　　لم يصلـــح إلاّ ذلـك و(الـلام) خُـذا

لما سِوَى ذينِكَ ....　　.................................

نَعَمْ، يضعف عدم الإضافة أنَّ عشرًا اسم، وهو لو رُكِّب مع غيره، وأقيم مقام الحرف، لا تنفى محلّيته من الإعراب، ولا يخلص من هذا أنّه صار كالجزء أو الحرف، فتأمّلْ في المقام، فإنّه مُشْكِل تضلّ فيه الأوهام.

وأمّا قوله[٢٩٧]: «أما للتنبيه على الأصل» فلِمَ لَمْ يُعربوا نحو: خمسة عشر لذلك، وما المرجّح لاثني عشر عنه.

وأمّا قوله: «أو لكراهة بناء المثنى» فإن كان مراده المثنى حقيقة فمسلّم، وهل يمكنه أن يعترف بأنَّ اثني عشر مثنّى حقيقة. وإن كان مراده المثنى صورة فمعارض ببناء (اللذين، واللتين، وهذين، وهاتين)[٢٩٨] إلاّ أن تدفع هذه المعارضة بالفَرق بين اثنتي عشر وما ذكر بوجود علّة البناء فيه على أنَّ[٢٩٩] هناك قولاً بالإعراب[٣٠٠] - فتدبّر مُنْصِفًا - وكان بناؤه[٣٠١] على حركة، وكانت الحركة فتحة لما مرّ.

[مطلب : بناء إحدى من إحدى عشرة]

واعلم أنَّ ما تقدّم من فتح الجزأين لا يشمل (إحدى) من إحدى عشر فإنّها مبنية على السكون سواء قيل: إنَّ ألفها للتأنيث، أو للإلحاق[٣٠٢]، ودعوى الفتح المقدّر بعيدة، وعلى أنَّ ألفها للإلحاق زال التنوين للتركيب، فلو لم تركّب نُوِّنَتْ، نحو: إحدى وعشرين، بتنوين إحدى، قاله ابن هشام.

[مطلب : لهجات ثمان]

بقي أنَّ قولنا - سابقًا - إذا رُكِّب عشر أو عشرة مع أحد وإحدى وأخواتها... إلخ، يشمل ثماني المستعمل في عدد المؤنث[٣٠٣].

- فتثبت ياؤه مفتوحة، تقول: جاءني ثمانيَ عشرة امرأة - بفتح الياء - وهذه لغة من أربعة.

---

٢٩٥ - فركب اختصارًا، ومعنى العطف باق.

٢٩٦ - ألفية ابن مالك : ٣٦.

٢٩٧ - الضمير في قوله عائد إلى ابن هشام.

٢٩٨ - علل التثنية، لابن جني : ٧٧.

٢٩٩ - (أن) ساقطة من (ت).

٣٠٠ - علل التثنية : ٤٨.

٣٠١ - يريد بناء عشر.

٣٠٢ - شرح المفصل: ٢٦/٦، وهمع الهوامع : ٢١٢/٥.

٣٠٣ - الكتاب : ١٦١/٢، الكافية : ١٦٨، المقدمة الجزولية : ١٧٢، المساعد : ٨٢/٢.

- ثانيهما : سكونها في الأحوال كلّها.

- ثالثها : حذفها مع فتح النون، أي: في الأحوال كلّها.

- رابعها : حذفها مع كسر النون كذلك.

وقد تُحْذَف ياؤها في حال إفرادها، ويجعل الإعراب على النون، كقوله[٣٠٤]:

لهـا ثنايـا أربـعٌ حسـانُ ... وأربـعٌ فثغـرُها ثمـانُ

وهو كقراءة بعضهم ﴿وله الجوار﴾[٣٠٥] برفع الراء[٣٠٦].

والأكثر في الإفراد حذف الياء، وإجراؤها مجرى المنقوص المصروف[٣٠٧]، نحو:

- جاء ثمانٍ.

- ومررتُ بثمانٍ.

- ورأيت ثمانيًا.

والله أعلم.

المسألة الثانية : [كم][٣٠٨]

اعلم أنَّ (كم) تنقسم قسمين: استفهامية، وخبرية، وكلٌّ منهما: كناية عن عدد مُبْهَم الجنس والمقدار[٣٠٩].

- فالاستفهامية : هي بمعنى أيّ عدد[٣١٠]، فالسؤال بها عن كمية الشيء.

- والخبرية : بمعنى[٣١١] كثير.

- وإبهام الجنس، والمقدار، هل هو عند المتكلّم؟ أو عند السامع؟

- قال بعضهم: إنّه عند المتكلّم[٣١٢].

ويُبيَّن الإبهام الأول عند التمييز، والثاني بالبدل التفصيلي، نحو: كم عبدًا ملكتَ؟ أعشرين أم ثلاثين؟ أ. هـ.

---

٣٠٤ - رجز بلا نسبة في شرح الرضي : ٢٩٩/٣، والمساعد : ٨٣/٢.

٣٠٥ - الرحمن : ٢٤، الأصل الجوار - بكسر الراء - في موضع رفع، حذفت الضمّة من الياء للثقل، ثمّ حذفت الياء، وبقيت الكسرة دلالة على الياء المحذوفة.

٣٠٦ - رُوِي عن الحسن رفع الراء، وقيل إنّها قراءة لابن مسعود (ينظر : إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر : ٥١٠/٢، والمساعد: ٨٢/٢).

٣٠٧ - إذا رفع المنقوص أو جرّ، وهو متجرّد عن أل والإضافة حُذِفت ياؤه (ينظر : هداية السالك إلى ألفية ابن مالك: ١٥٨/١).

٣٠٨ - الكتاب : ١٥٦/٢، والمقصد : ٧٤١/٢، والمغني : ١٨٣/١، والمرادي : ٣٢٢/٤، وشرح الأشموني : ٧٩/٤.

٣٠٩ - الجنى الداني : ٢٧٥.

٣١٠ - أي إنّها للسؤال عن عدد مبهم، معلوم - في ظنّ المتكلّم - عند المخاطب.

٣١١ - (بمعنى) ساقطة من (ح) و(ظ).

٣١٢ - شرح الأشموني : ٧٩/٤.

– وفيه : أنَّ دعوى إبهام الجنس عند المتكلّم بالنظر للاستفهامية ممنوعة؛ إذ هو معيَّن عنده، بدليل: أنّه هو الآتي بالتمييز.

ودعوى إبهام الجنس والمقدار عنده[٣١٣] – أيضًا – بالنظر للخبرية ممنوعة أيضًا، كما هو واضح: إذ هو المخبر بذلك، فالظاهر[٣١٤] أنَّ إبهام الجنس والمقدار عند السامع، لكن قبل الإتيان بما بعد (كم).

ودعوى أنَّ الإبهام الثاني: وهو إبهام المقدار يُبَيَّن بالبدل التفصيلي ممنوعة بالنظر للاستفهامية: إذ هو مقرونٌ بالاستفهام المقتضي عدم البيان فتبيينه[٣١٥] إنّما يكون بالجواب.

– وسُمِّيت الأولى استفهامية؛ لأنّها تفيد الاستفهام كما هو ظاهر.

– وسُمّيت الثانية خبرية من الخبر مقابل الإنشاء؛ لأنَّ ما هي فيه خبر مسوق للإعلام بالكثرة، وهو محتملٌ للصدق والكذب.

[مطلب : أمور الاتفاق، والافتراق بين كم الخبرية وكم الاستفهامية]

واعلم أنّهما يتفقان في أمور، ويفترقان في أمور[٣١٦]:

فأمّا أمور الاتفاق فعشرة:

الأول : أنّهما اسمان، بدليل جرّهما بالحرف، والإضافة[٣١٧]، نحو:

بكم درهم اشتريت ؟ وغلام كم رجل ملكت.

وإذا جرت «كم» الاستفهامية بحرف الجر، جاز نصب تمييزها، وهو الأكثر والأرجح، وجاز جرّه[٣١٨].

قيل : بمن مضمرة لزومًا[٣١٩]؛ لأنَّ الحرف الداخل على (كم) عوض عن اللفظ بها.

وقيل[٣٢٠]: يجوز إظهارها، ومحلّ جواز جرّ تمييزها عند جرّها بالحرف – إن كان متصلاً بها – أمّا إذا كان منفصلاً عنها، فلا يجوز فيه الجرّ، قاله الفاكهي[٣٢١]، ويأتي زيادة على هذا، ولم يذكروا حُكم التمييز[٣٢٢] إذا جُرَّت (كم) بمضاف، والظاهر جواز الجرّ، وإنّه بمن مضمرة جوازًا، لانتفاء إمكان العِوَضية، فتأمّلْ.

واعلم أنَّ (مِنْ) يجوز دخولها على «مُمَيَّز كم الخبرية» نحو: ﴿**وَكَمْ مِنْ مَلَك فِي السموات**﴾[٣٢٣]، ﴿**وكم من قرية**﴾[٣٢٤].

---

٣١٣ – أي عند المتكلّم.

٣١٤ – شرح الصبان : ٧٩/٤.

٣١٥ – في (ح) : فتعيينه.

٣١٦ – أغلب بيان هذه الفقرة للصبان : ٧٩/٤.

٣١٧ – شرح المفصل : ١٣٧/٤، وفيه أيضًا : الإخبار عنهما.

٣١٨ – المقتضب : ٥٦/٣، والمرادي : ٢٢٥/٤.

٣١٩ – الرأي للخليل، وسيبويه، والفراء (الكتاب : ١٦٠/٢، والمرادي: ٢٢٦/٤).

٣٢٠ – اللباب : ٣١٦/١.

٣٢١ – شرح الفاكهي : ١٠٤/٢، والفاكهي هو أحمد بن عبدالله صاحب الحدود، توفي عام ٩٧٢هـ.

٣٢٢ – عبارة (ولم يذكروا حكم التمييز) ساقطة من (ت).

٣٢٣ – النجم : ٢٦.

٣٢٤ – الأعراف : ٤، وفي النسخ جميعا : وكم من اية، لا توجد آية بهذا التركيب، لذا اجتهدنا بإبدالها بآية الأعراف. و الذي في التنزيل: ﴿**وكأين من آية**﴾ : يوسف : ١٠٥.

– وعلى «مميِّز كم الاستفهامية»، نحو ﴿سَلْ بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بيِّنة﴾[٣٢٥]، وذلك[٣٢٦] في الخبرية كثير، بخلاف الاستفهامية[٣٢٧].

أقول : الاستشهاد بآية (سَلْ) للجواز المذكور فيه نظر؛ إذ دخول (مِنْ) هنا واجب، لئلاّ يلتبس «تمييز كم الاستفهامية» بـ «المفعول» يدلّك على هذا ما سيأتيك عن المطوّل.

فالأولى الإتيان بدليل لم يفصل فيه التمييز عن (كم)، وهو مجرور بـ (مِنْ)، فإنّ هذا هو القليل بخلاف جرّ تمييز الخبرية بـ (مِنْ)، بلا فصله عنها، فتأمّلْ، وافهمْ.

الثاني[٣٢٨]: أنّهما بسيطتان، وقيل: مركّبتان[٣٢٩] من «كاف التشبيه» و«ما الاستفهامية»، وحُذِفَت (ألف ما)[٣٣٠] لدخول الكاف عليها، وسُكِّنَت الميم تخفيفًا.

وهو مردود، بأنّ الألف[٣٣١] لم يبقَ عليها دليل، بخلاف «عَمَّ، وبِمَ»[٣٣٢] مع أنّه لا يناسب إلا الاستفهامية لا الخبرية، وإنْ اعتذر عن هذا[٣٣٣].

الثالث : أنّهما مبنيّتان، لتضمّنهما معنى الهمزة، و «ربّ».

الرابع: أنّ بناءهما على السكون؛ لأنّه الأصل.

الخامس : أنّهما مبهمتان كما مرّ.

السادس : أنّهما يحتاجان إلى مميّز لإبهامهما.

السابع : أنّ مميّزهما يجوز حذفه عند وجود الدليل الدالّ عليه، نحو: كم صُمْتَ؟ أي: كم يومًا، أو يومٍ، خلافًا لِمَنْ مَنَعَهُ في الخبرية[٣٣٤].

الثامن: أنّ تمييزهما لا يكون منفيًّا [ف] لا يُقال: كم لا رجلاً، ولا: كم لا[٣٣٥] رجل صحبتُ. وأجازه بعضهم[٣٣٦]، ولو عطف بالنفي مع الاستفهامية لجاز، نقله الصبان[٣٣٧] عن ياسين.

قلت : الذي في ياسين: أنّ الاستفهامية لا يُعْطَف عليها بـ (لا)، والخبرية يُعْطَف بها عليها، تقول: كم رجلٍ جاء لا رجل ولا رجلين. أ. هـ بحروفه.

---

٣٢٥ – البقرة : ٢١١.

٣٢٦ – أي : دخول من على المميز.

٣٢٧ – توقف الرضي عن دخول (من) على مميز الاستفهامية، لعدم عثوره على شاهد له (شرح الرضي: ٣/١٥٧).

٣٢٨ – الترقيم إلى ما تتفق فيه كم الخبرية والاستفهامية.

٣٢٩ – البساطة رأي بصري، و التركيب كوفي، (الإنصاف: ١/٢٩٨، ومعاني القران للفراء: ١/٤٦٦، وإعراب القرآن للنحاس: ٤/١٢٩).

٣٣٠ – (ما) ساقطة من (ت).

٣٣١ – الألف المحذوفة في (كم) على رأي من قال بتركيبها.

٣٣٢ – بقاء الفتحة دليل على الألف المحذوفة.

٣٣٣ – في إعراب النحاس : ٤/١٢٩ ردّ اخر لابن كيسان.

٣٣٤ – أي : منع حذف التمييز (الأشموني : ٤/٨٢).

٣٣٥ – (لا) ساقطة من (ت).

٣٣٦ – حاشية الصبان : ٤/٨٣.

٣٣٧ – حاشية الصبان : ٤/٨٣.

التاسع : أنّهما يلزمان التصدير، فلا يعمل فيهما ما قبلهما، إلاّ المضاف، وحرف الجرّ كما سلف.

- أمّا في الاستفهامية فظاهر.

- وأمّا في الخبرية؛ فلأنّها لإنشاء التكثير، فوجب أن يكون لها الصدر كـ (ربّ).

فإن قلتَ : قد ذكرت أوّلاً: أنّها سُمِّيت خبرية من الخبر مقابل الإنشاء... إلخ، وهنا قد قلتَ: إنّها لإنشاء التكثير، فتنافى الكلامان.

قلتُ : لا تنافي؛ لأنّ جهة كونها خبرية، إنّما هو اعتبار الكثرة التي توجد في الخارج، وجهة كونها إنشائية إنّما هو اعتبار الكثرة القائمة بذهنك التي لا وجود لها خارجًا، فاختلفت الجهتان، فإذا قلت: كم رجال عندي، فله جهتان:

- إحداهما: كثرة الرجال المخبر عنهم بأنّهم[٣٢٨] عندك التي توجد خارجًا بدون القول، ومن هنا تكون خبرية: لاحتمالها الصدق والكذب باعتبار الواقع.

- وثانيهما : الكثرة القائمة في ذهنك غير الموجودة خارجًا، ومن هنا تكون إنشائية.

وبحث في هذا الجواب بأنّ جهة الإنشاء المذكورة تطّرد في جميع الأخبار، فيلزم أن تكون إنشاء لذلك، ولا قائل به، وذلك أن نحو: زيدٌ قائمٌ خبر، بلا تردّد، ولا يحتمل الصدق والكذب من حيث الإخبار الذي هو فعل المخبر؛ لأنّه أوجده بهذا اللفظ قطعًا، بل من حيث المخبر به، وذلك ثبوت الخبر للمبتدأ[٣٢٩].

قلتُ : ربّما يُقال : لزمت الصدر حملاً على الاستفهامية، أو: على (رُبَّ) لموافقة بينهما، إلاّ أنّه بعيد، على أنّ الأخفش[٣٤٠] حكى عن العرب تقدّم عاملها عليها، فقيل: لا يُقاس عليه[٣٤١]، والصحيح: أنّه يُقاس عليه؛ لأنّه لغة[٣٤٢]، ولم يسمع تقدّمه على «كم الاستفهامية»، نَعَمْ: سُمِع شذوذًا تقدّمه على استفهام غيرها، كقولهم: ضرب من منَّا[٣٤٣]؟ وكان ماذا؟ ولا يُؤْخذ من ذلك تقدّمه شذوذًا على «كم» نفسها، بل لا بدّ من سماعه فيها، قاله الصبان[٣٤٤]، وربما طُولِبَ بالفرق.

العاشر : أنّهما على حدّ[٣٤٥] واحدٍ في الإعراب[٣٤٦].

- فإنّ تقدّمهما جار فمجرورتان، وإلاّ:

- فإنْ كانتا كنايتين عن مصدر، نحو: كم ضربةً ضربتَ؟ أو ظرف، نحو: كم يومًا أو يومٍ صمتَ، فمنصوبتان[٣٤٧].

---

٣٢٨ - (بأنهم) ساقطة من (ت).

٣٢٩ - أي ثبوت القيام لزيد.

٣٤٠ - المرادي : ٣٢٣/٤.

٣٤١ - لقلّته.

٣٤٢ - أي : لهجة، وما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم.

٣٤٣ - المقرب : ٣٢٨.

٣٤٤ - حاشية الصبان : ٨٤/٤.

٣٤٥ - في (ح) و (ظ) على حذف.

٣٤٦ - أي في وجوه الإعراب، وهي موضّحة في الأشموني، والمرادي، وحاشية الخضري: ١٤١/٢.

٣٤٧ - على المفعولية المطلقة، أو الظرفية، والتمثيل في هذه الفقرة للاستفهامية والخبرية في آن واحد.

- وإنْ لم يتقدّمهما جارّ، ولم يكونا كنايتين عمّا ذُكِر، نظر:

- فإنْ وليهما فعلٌ لازم، نحو: كم رجُلاً - أو رجلٍ - جاء.

- أو : متعدّ ورفع ضميرهما، نحو: كم رجلاً - أو رجلٍ - ضربَ عمرًا.

- أو رفع سببيهما، نحو: كم رجلاً - أو رجلٍ - ضربك أبوه.

- أو لم يرفع ضميرهما ولا سببيهما، وأخذ مفعوله، وهو غير ضميرهما، وسببيهما، نحو:

- كم رجلاً - أو رجلٍ - ضربتَ عمرًا، عنده، أو معه، أو في داره.

- أو لم يتقدّمهما فعلٌ أصلاً، نحو: كم رجلاً - أو رجلٍ - عندك، فهما مبتدأن.

- فإنْ وليهما فعلٌ متعدّ آخذٌ لمفعوله - وهو ضميرهما[٣٤٨] نحو: كم رجلاً - أو رجلٍ - ضربه عمرو. أو سبباهما، نحو: كم رجلاً - أو رجلٍ - ضربت أخاه، فهما على حَدّ «زيد ضربته[٣٤٩]، أو ضربت أخاه»، في جواز الرفع والنصب.

وإنْ لم يكن آخذًا لمفعوله، فهما مفعولان له، نحو: كم رجلاً - أو رجلٍ - ضربت.

وأمّا أمور الافتراق فعشرة أيضًا:

الأول : أنّ الاستفهامية لا تدلّ على تكثير، والخبرية تدلّ على الأصحّ.

الثاني : أنّ الاستفهامية لا يعطف عليها بالنفي، والخبرية يُعْطَف[٣٥٠]، كما نقلته لك عن ياسين.

الثالث : أن الاستفهامية لا تختص بالماضي تقول[٣٥١]: كم عبدًا ملكت؟ وكم عبدًا سأملك؟

والخبرية تختص به كـ (رُبَّ)، [فـ] لا تقول: كم عبدٍ سأملكُ. كما لا تقول: رُبَّ رجلٍ سيقوم.

الرابع : أنّ الاستفهامية لا تحتمل الصدق والكذب، والخبرية تحتمل، ومَرَّ موضّحًا.

الخامس : أن الاستفهامية تطلب جوابًا بعدها نحو: عشرين، في جواب: كم عبدًا ملكتَ؟

والأجود في هذا الجواب أن يكون حسب موضعها في الإعراب، ولو رُفِعَ دائمًا لجازَ، والخبرية لا تطلب ذلك.

السادس والسابع : أنّ تمييز الاستفهامية أصله النصب، والإفراد، وذلك لأنّه لم يُسْمَع إلاّ كذلك، قاله الدماميني[٣٥٢].

وقال الحديثي[٣٥٣]: لأنّ «كم» هذه مقدّرة بعددٍ مقرون بأداة استفهام، فأشبهت العدد المركّب فَنُصِب، وأُفْرِد تمييزها كتمييزه، وقدّمنا لك أنّها إذا جُرَّت جاز جَرّه[٣٥٤] على ما مرّ، ولتطابق كم وتمييزها في الجرّ، وأمّا

٣٤٨ - أي : إنّ المفعول هو ضمير عائد على كم (الكافية : ١٦١).

٣٤٩ - يقصد على حدّ الاشتغال.

٣٥٠ - الرفع على الابتداء، أو النصب على الاشتغال.

٣٥١ - في الخبرية تقول : كم رجل جاءني، لا رجل، ولا رجلان.

٣٥٢ - المغني : ١/١٨٥.

٣٥٣ - لم أقف على ترجمته.

٣٥٤ - شرح الرضي : ٢/١٥٤.

إفراده فالأرجح أنّه لازم مطلقًا؛ أي: سواء كان السؤال بها عن عدد الأصناف، أو عن عدد الأفراد، وأجاز الكوفيون جمعه مطلقًا(٣٥٥)، وبعضهم فَصَّلَ تفصيلاً حسنًا، فقال: إنْ كان السؤال عن عدد الأصناف جاز الجمع، نحو: كم غِلمانًا ملكتَ؟ على معنى: كم صنفًا من أصناف الغلمان(٣٥٦)...إلخ.

وإن كان عن عدد الأفراد لا يجوز، [ف] لا تَقُل: كم غلمانًا ملكتَ؟ على معنى كم فردًا من أفراد الغلمان؟

بخلاف الخبرية، فإنَّ تمييزها أصله الجرّ، ويجمع كثيرًا: ليكون في اللفظ تصريحٌ بما يدلُّ على الكثرة، وإفراده أكثر من جمعه في الاستعمال، وأبلغ في المعنى.

ومن ثَمَّ ادّعى بعضهم أنَّ الجمع على معنى المفرد، فكم رجال على معنى: كم جماعة من الرجال، لمشابهة (كم) للمائة، والألف في الدلالة على الكثرة، ولتلك المشابهة - أيضًا - جُرَّ، وجَرّه قيل(٣٥٧): بإضافة «كم» حملاً لها على ما هي مشابهة له من العدد، والتمييز فيه يخفض بالإضافة(٣٥٨)، وقيل(٣٥٩): مجرور بـ (مِنْ) مقدّرة.

وأورد عليه أنَّ الجار لا يعمل مقدَّرًا إلاّ نادرًا.

وأجيب: بأنّه لما كثر دخول (مِنْ) على «تمييز كم الخبرية» نحو: ﴿وَكَمْ من قرية﴾، ﴿وكَمْ مِنْ مَلَك﴾(٣٦٠) - ساغ عمله مقدَّرًا: لأنَّ الشيء إذا عُرِف في موضعٍ جاز تركُهُ لقوّة الدلالة عليه(٣٦١)، ولغة تميم(٣٦٢) جواز نصبه، إذا كان مفردًا، أو جمعًا خلافًا لمن خصَّ جواز نصبه في هذه اللغة بحالة إفراده، وإنّما يكون «تمييز كم الخبرية» مجرورًا، إذا وُصِلَ بها.

أمّا إذا فُصِل عنها:

- فإذا كان الفصل بكلامٍ تامّ كقول القطامي(٣٦٣):

كم - نالني مِنْهُم - فَضْلاً على عَدَمٍ ... إذ لا أكادُ من الإقتارِ أجتملُ

الإقتار: من أقتر الرجل: افتقر، وأجتمل - بالجيم - خبر أكاد، من اجتملت الشحم جملا: أذبته.

- أو بظرف، وجار ومجرور معًا، كقول زهير بن أبي سلمى على ما قيل(٣٦٤):

تَؤمُّ سنانًا، وكم - دونَهُ ... من الأرضِ - محدودبًا غارُها

تعيّن النصب عند سيبويه(٣٦٥)، إن لم يتوهّم طلب الفعل للتمييز مفعولاً له.

٣٥٥ - المغني: ١/١٨٥، وشرح شذور الذهب: ٦٠٢.

٣٥٦ - فالسؤال عن عدد الأصناف لا عن عدد أفراد الغلمان (نسب هذا الرأي للأخفش في المرادي: ٤/٣٢٤)، وينظر: الشمني: ٢/١٧.

٣٥٧ - للشمني في حاشية الصبان: ٤/٨١.

٣٥٨ - للزجاج في المغني: ١/١٨٥.

٣٥٩ - للفراء في الأشموني: ٢/٢٧٩.

٣٦٠ - الأعراف: ٤، والنجم: ٢٦.

٣٦١ - للشمني في حاشية الصبان: ٤/٨١.

٣٦٢ - الكتاب: ٢/١٦١ أشار إلى اللهجة دون عزو، وعزاها ابن يعيش في شرحه: ٤/١٣٠.

٣٦٣ - له برواية أحتمل بالحاء في الكتاب: ٢/١٦٥، وبلا نسبة في المقتصد: ٢/٧٤٣.

٣٦٤ - ليس في ديوانه، وهو في الكتاب: ٢/١٦٤، وهو له أو لابنه في العيني ٤/٤٩١.

٣٦٥ - و(تعين...) جواب عبارة (إذا فصل عنها)، والرأي في الكتاب: ٢/١٦١، ١٦٥.

فأمّا إذا توهّم ذلك جُرَّ بـ (مِنْ)، لئلاّ يلتبس بمفعول ذلك الفعل، نحو: ﴿كم تركُوا من جنات﴾، ﴿كم أهلكنا من قَرْيةٍ﴾[٣٦٦]، وبعضهم جوَّزَ جرّه مطلقًا[٣٦٧].

- وإن كان الفصل بظرفٍ فقط كقوله[٣٦٨]:

كم - دونَ مَيَّةَ - موماةٍ يُهالُ لها ... إذا تيمَّمَها الخِرِّيتُ ذو الجَلَدِ

- أو بجار ومجرور فقط كقول أنس بن زنيم[٣٦٩]:

كم - بجودٍ - مُقْرِفٍ نالَ العُلى ... وكريمٍ بُخْلُهُ قد وَضَعَهْ

فلا يتعيّن النصب، بل هو الأرجح.

- والنصب في ذلك كلّه للحمل على الاستفهامية، وهذا الفصلُ كلّه مختصّ بالشعر على الصحيح[٣٧٠]، وقيل: لا، مطلقًا.

- وقيل[٣٧١]: إن كان بغير كلامٍ مستقلٍ[٣٧٢] لا يختصّ، وإلاّ اختصّ.

- فإن قلتَ: يرد على الأول، والثالث الآيتان المتقدّمتان.

- قلتُ: سيأتي أنّ ذلك إذا كان المميّز مجرورًا بالإضافة لا مطلقًا، وأمّا فَصْلُ «كم الاستفهامية» عن تمييزها، فهو جائزٌ في السعة، وإن كان الوصل الأصل، والأولى.

الثامن: أنّ تمييز الاستفهامية إذا فُصِل كان واجب النصب، كما مرّ إلاّ إذا التبس بالمفعول، فيجرّ بـ (من) كما في الخبرية، نبّه عليه في المطوّل[٣٧٣].

قلتُ: ويؤيّده آية ﴿سَلْ بني إسرائيل﴾[٣٧٤]، وتمييز الخبرية يجرّ ويُنْصَب - حينئذٍ - كما تقدّم آنفًا.

التاسع: أنّ تمييز الاستفهامية يُفْصَل عنها في السعة، وتمييز الخبرية لا يُفصَل عنها إذا جُرّ بإضافتها، ومرّ موضّحًا.

العاشر: أنّ المبدل من الاستفهامية يقترن بالهمزة، نحو: كم عبدًا ملكت، أثلاثين أم أربعين؟ والمبدل من الخبرية لا يقترن، تقول: كم عبدٍ ملكتُ، خمسين بل ستين، لأنّ المبدل منه وهو (كم) لا يتضمّن الهمزة، والله أعلم.

---

٣٦٦ - الدخان: ٢٥، والقصص: ٥٨.

٣٦٧ - للفراء في شرح الرضي: ١٥٥/٣.

٣٦٨ - ذو الرمّة في ملحق ديوانه: ٧٤٨، والعيني: ٤٩٦/٤، يذكر محبوبته وأنّ بينه وبينها صحارى يفزع منها الدليل الماهر ذو القوّة.

٣٦٩ - له في العيني: ٤٩٣/٤، ولعبد الله بن كريز في الحماسة البصرية: ١٠/٢، ولأبي الأسود في ملحقات ديوانه: ٣٥١، وبلا نسبة في الكتاب: ١٦٧/٢، والجمل: ١٣٦.

٣٧٠ - الأشموني: ٨٢/٤.

٣٧١ - ليونس بن حبيب في المرادي: ٢٣٠/٤.

٣٧٢ - يريد بكلام ناقص، مثل: كم اليوم متفوق رأيت.

٣٧٣ - المطول: ٢٣٤.

٣٧٤ - البقرة: ٢١١، وفيها فصل بين كم وتمييزها (آتيناهم).

المسألة الثالثة [حروف الإيجاب]

[نَعَمْ]

اعلم أنَّ (نَعَمْ)(٣٧٥):

- حرفُ تصديق للمخبر بعد الخبر، نحو: قامَ زيدٌ، أو ما قامَ زيدٌ(٣٧٦).

- وحرف وَعْدٍ بعد الأمر، والنهي، وما بمعناهما، كالعرض، والتحضيض، نحو: ألا تفعل، وألا لم تفعل، وهلاّ تفعل، وهلاّ لم تفعل.

وأمّا بعد الاستفهام فتكون للوعد - أيضًا - في نحو: هل تعطيني؟ من كلّ استفهام عمّا طُلِبَ فعله، ولإعلام المستخبر في نحو: هل جاء زيد؟ و﴿**هل وجدتُّم ما وَعَدَ رَبُّكم حقًّا**﴾(٣٧٧).

وأمّا قوله تعالى: ﴿**إنَّ لنا لأجرًا إنْ كُنّا نحن الغالبين**﴾(٣٧٨) فمن الأول(٣٧٩)، لا مِنَ الثاني(٣٨٠) خلافًا لما في المغني(٣٨١) من أنّه من الثاني، فقد علمت أنَّ (نَعَمْ) لا يطّرد بعد الاستفهام، كونه للوعد، خلافًا لابن عصفور في مُقَرَّبه(٣٨٢)، ولم يذكر سيبويه(٣٨٣) الإعلام، بل اقتصر على الوعد والتصديق.

- والصحيح: الأول: إذ لا يصحّ أن يُقال لمن قال: هل جاءك زيد؟ صدقت. وكأنَّ سيبويه رأى أنّها لتصديق ما بعد الاستفهام.

قيل(٣٨٤): وقد تأتي نَعَمْ للتأكيد، وذلك إذا وقعت صدرًا، نحو: نَعَمْ هذه أطلالهم.

والحقّ: أنّها - في مثل هذا - حرفُ إعلام، وأنّها في جواب سؤالٍ مقدّر، كأنَّ سائلاً قال: أهذه أطلالهم؟

ومن هذا ما يقع بعد الاعتراض عن قولهم: نعم، لو كان الأمر كذا لصحّ، فهي جوابٌ عن سؤالٍ مقدّر، كأنّه قيل: هل لهذا صحّة يمكن التماسها؟

- ومنه - أيضًا - جواب النداء، كأنّه يقال: أدعوك، هل تجيبني؟

- ومنه - أيضًا - قول الرجل لمن يطرق بابه: نَعَمْ نَعَمْ، يريد الإعلام، كأنَّ الطارق قال: هل هنا فلان، أو أحد؟

- ومنه - أيضًا - قول الشيخ لمن يقرأ بين يديه: نَعَمْ، كأنَّ القارىء سأله: هل هذا صحيح؟

وأمثال ذلك كثيرة، ويقدّر لكلّ مكانٍ بحسبه.

---

٣٧٥ - الزاهر في معاني كلمات الناس: ٢/٥٠، و المغني: ٢/٥٠.

٣٧٦ - التمثيل للموجب وغيره.

٣٧٧ - الأعراف: ٤٤.

٣٧٨ - الأعراف: ١١٣. ينظر الكشاف: ٢/١٠٢.

٣٧٩ - يريد: الإخبار.

٣٨٠ - يريد: الاستفهام.

٣٨١ - المغني: ١/٣٤٥.

٣٨٢ - ما في المقرب: ٣٢٢ غير ذلك، قال: «نعم: تكون عادة في جواب الاستفهام». وابن عصفور هو علي بن مؤمن (البغية ٢/٢١٠).

٣٨٣ - الكتاب: ٤/٢٣٤.

٣٨٤ - الجامع الصغير في علم النحو: ١٩٧.

[أجَلْ ، جَيْرِ ، إيْ]

وبمعنى نَعَمْ :

- جَيْر[٣٨٥]، كأمْسِ.

- وأَجَلْ[٣٨٦]، بفتحتين وسكون.

- وإيْ[٣٨٧]، بكسر وسكون.

[جَلَلْ]

- وجَلَلْ في بعض استعمالاته[٣٨٨] - وهو بفتحتين وسكون - ويستعمل اسمًا[٣٨٩]، بمعنى عظيم كقوله[٣٩٠]:

قَومي هم قتلُوا أُميمَ أخي ... فإذا رميتُ يُصيبني سَهْمي

فَلَئِنْ عفوتُ لأعْفُوَنْ جَلَلاً ... ولئِنْ سطوتُ لأوهِنَنْ عظمي

وبمعنى يسير، أي قليل كقوله[٣٩١]:

.... **ألا كلُّ شيء سواه جَلَلْ !**

وبمعنى أَجَلْ، كقوله[٣٩٢]:

رَسْمِ دارٍ وقفتُ في طَلَلِهْ ... كِدتُ أقضي الحياةَ مِنْ جَلَلِهْ

أي : من أَجْلِهِ، ورسم دار : مجرور بربَّ محذوفة، وهو نادر.

وكقولك : فعلت ذلك من جَلَلِكَ، أي: من أَجْلِكَ.

[بَجَلْ]

وَبَجَلْ - بوزن أَجَلْ - كَنَعَمْ، في أحد استعماليه[٣٩٣]، ويستعمل اسمًا بمعنى: حسب، وبمعنى: يكفي، نقول: بَجَلي، وبَجَلَني[٣٩٤].

---

٣٨٥ - بكسر الراء، وقد تفتح (الصاحبي : ١٤٩، والجنى الداني: ٤١٢).

٣٨٦ - حرف لتصديق الخبر (الجنى الداني : ٣٥٤).

٣٨٧ - حرف لتصديق مخبر، أو إعلام مستخبر، أو وعد طالب (الجنى الداني : ٢٥٢، والصاحبي : ١٢٩).

٣٨٨ - حالة كونه حرفا، وهو قليل الاستعمال (الجنى الداني : ٤١١).

٣٨٩ - ويكون من الأضداد.

٣٩٠ - الحارث بن وعلة الجرمي (الأضداد للأصمعي : ١٠، وحماسة المرزوقي : ١/٢٠٤).

٣٩١ - امرؤ القيس في ديوانه : ٢٦١، وصدره : لقتل بني أسد ربها.

٣٩٢ - جميل بثينة في ديوانه : ٨٤، وأضداد أبي الطيب اللغوي : ١/١٤٥، وأضداد السجستاني : ٩٥.

٣٩٣ - حالة كونه حرفا.

٣٩٤ - بجل مع ياء المتكلم مرة، ومعها ومع نون الوقاية ثانية.

[بَلَى]

وأمَّا بَلَى فإنَّها[٣٩٥] لا تقع باطّراد إلاّ بعد نفي مجرّد[٣٩٦]، نحو: ﴿**زَعَمَ الذين كفروا أن لن يبعثوا قُلْ بلَى وربي**﴾[٣٩٧]، أو مقرون باستفهام حقيقي، نحو: أليس زيدٌ بقائم، فنقول: بلَى، أو توبيخي[٣٩٨]، نحو: ﴿**أمْ يحسبون أنَا لا نسمعُ سِرَّهُم ونجواهم بلى**﴾، ﴿**أيحسبُ الإنسانُ أنْ لنْ نَجْمَعَ عظامَهُ بلى**﴾[٣٩٩].

أو تقريري[٤٠٠]، نحو: ﴿**ألم يأتكم نذيرٌ قالوا بَلَى**﴾، ﴿**ألستُ بربكُم قالوا بَلَى**﴾[٤٠١]، وذلك لأنهم[٤٠٢] جعلوا النفي مع التقرير كالنفي المجرّد في ردّه بـ (بلى) مراعاة للفظه وحده، ومن هنا قال ابن عبّاس وغيره[٤٠٣]: لو قالوا: «نَعَمْ» في جواب ﴿**ألستُ بربّكم**﴾[٤٠٤] [لـ] كفروا، لأنّ نعم تصديق للمخبر بنَفي أو بإيجاب، لكن نازع السهيلي[٤٠٥] وجماعة في كلام ابن عبّاس، بأنَّ الاستفهام التقريري خبر موجب: لأنَّ الهمزة للنفي، ونفي النفي إيجاب، ولأنَّ غرض المتكلّم تقرير المخاطب بالإيجاب، و«نَعَمْ» بعد الإيجاب تصديق له، فلا كفرَ، نعم[٤٠٦] لم يكفِ في الإقرار بالربوبية لاحتماله غير المراد[٤٠٧] من مراعاة معنى الهمزة والنفي الذي هو إيجاب، فتحصل من هذا أنَّ النفي بعد الاستفهام التقريري يجري مجرى النفي المجرّد في ردّه بـ (بلى) مراعاة للفظه وحده، هذا عند خوف اللبس، فإنْ أُمِنَ اللبس جاز أن يجاب بـ (نَعَمْ)، مراعاة لمعناه، إذ هو إيجاب لما عرفت، وعلى ذلك جاء قول الأنصار[٤٠٨] رضي الله عنهم للنبي صلى الله عليه وسلّم حين قال لهم: «ألستم ترون لهم ذلك، قالوا: نعم»: إذ لا لبس، لأنّهم يريدون ذلك، بقي أنّه يشكل على السهيلي[٤٠٩] أنَّ الاستفهام التقريري خبر موجب، كما قاله له هو، و«بلى» لا يُجاب بها إيجاب إلاّ قليلاً، ولا يحسن تخريج التنزيل على القليل، وهو معترفٌ بذلك، وله أن يُجيب بأنّه صورة النفي كافية في صحّة الإتيان بـ «بلى»، أفاده الدماميني[٤١٠].

وقولنا: «إلاّ قليلاً» إشارة إلى ما في البخاري[٤١١] أنّه صلى الله عليه وسلّم قال لأصحابه (أترضون أن تكونوا رُبعَ أهلِ الجنّة؟ قالوا: بلى).

وما في مسلم[٤١٢] من قوله صلى الله عليه وسلّم: (أيسُرّك أن يكونَ لكَ في البرّ سواء، قال: بَلَى) وقوله صلى الله عليه وسلّم: (أنت الذي لقيتني بمكّة، فقال له المجيب: بَلَى).

---

٣٩٥ - حرف جواب للإثبات المنفي، (الجامع الصغير: ١٢٦).
٣٩٦ - أي: غير المقترن بدلالة أخرى.
٣٩٧ - التغابن: ٧.
٣٩٨ - أي: استفهام توبيخي.
٣٩٩ - الزخرف: ٨، والقيامة: ٣ - ٤.
٤٠٠ - أي: استفهام تقريري.
٤٠١ - الملك: ٨ - ٩، والأعراف: ١٧٢.
٤٠٢ - أي: العرب.
٤٠٣ - الخبر في (شرح الرضي: ٤/٤٢٦، والجنى الداني: ٤٠٢، والدماميني: ١/٢٣٦، ومنثور الفوائد: ٧٣).
٤٠٤ - الأعراف: ١٧٢.
٤٠٥ - هو أبو القاسم عبد الرحمن بن عبدالله الأندلسي، صاحب الروض الأنف، توفي عام ٥٨١هـ (البغية: ٢/٨١).
٤٠٦ - المغني: ١/٣٤٧.
٤٠٧ - غير المعنى المراد من المقرّ.
٤٠٨ - القول للمهاجرين في غريب حديث أبي عبيد: ٢/٢٧٠.
٤٠٩ - الشمني: ١/٢٣٦.
٤١٠ - الدماميني: ١/٢٣٦.
٤١١ - إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: ٩/٣٠٦.
٤١٢ - صحيح مسلم بهامش إرشاد الساري: ٧/٧٠.

فإنْ قلتَ: كيف ساغ لك أن تقول: لا يُجاب الإيجاب بـ«بَلَى» إلاّ قليلاً... إلخ، مع وقوعه في التنزيل، قال تعالى: ﴿بلى قد جاءتك آياتي﴾[٤١٣]، إذا لم يتقدّمها أداة نفي؟

قلتُ: قوله تعالى قبله: ﴿لو أنَّ الله هداني﴾[٤١٤] يدلّ على عدم هدايته، فمعنى الجواب - حينئذٍ - بَلَى قد هديتك، أي: أرشدتك بمجيء الآيات[٤١٥].

والحاصلُ: أنّه إذا قيل: قام زيدٌ، أو: هل قام زيدٌ؟ كان تصديق الأول، والإعلام بثبوت مضمون الثاني (نَعَمْ)، وتكذيب الأول، وبنفي مضمون الثاني (لا)، ويمتنع (بَلَى) لعدم النفي.

وإذا قيل: ما قام زيدٌ، أو لم يقم زيدٌ؟ كان تصديق الأول، والإعلام بثبوت مضمون الثاني (نَعَمْ) وتكذيب الأول بنفي مضمون الثاني (بَلَى)، ويمتنع (لا)[٤١٦]؛ لأنها لنفي الإثبات، لا لنفي النفي. نَعَمْ: إنْ كان الاستفهام تقريريًّا، وأُمِنَ اللبس، جاز أن يأتي بـ (نَعَمْ) كما تقدّم.

فَعُلِمَ[٤١٧] من هذا كلّه أنَّ (بَلَى) لا تأتي باطّراد إلاّ[٤١٨] بعد النفي، وأنّ «لا» لا تأتي إلاّ بعد إيجاب، وأنَّ «نَعَمْ» تأتي بعدهما.

تنبيه: في - نَعَمْ - لغات[٤١٩]:

فتح العين وكسرها[٤٢٠]، وإبدالها حاء، وكسر النون والعين[٤٢١]، وهل مَنْ يبدل العين حاء يفتحها، أو يكسرها، أو يجريهما؟

يحرّر والله أعلم.

المسألة الرابعة [الإشارة بـ«ذلك» للمثنّى]

قال صاحب الكشاف في قوله تعالى ﴿عوانٌ بين ذلك﴾[٤٢٢].

فإنْ قلتَ: كيف جاز أن يُشار إلى مؤنثين[٤٢٣] به، أي: باسْم الإشارة المفرد المذكّر؟

قلتُ: جاز ذلك على التأويل بما ذكر[٤٢٤]. أ. هـ.

ومثل التأويل بما ذكر التأويل بالمذكور بناءً على أنَّ «أل» في الصفة الصريحة[٤٢٥] موصولة[٤٢٦]، وإن أُريدَ

---

٤١٣ - الزمر: ٥٩.
٤١٤ - الزمر: ٥٧.
٤١٥ - الكشاف: ٣/٤٠٥.
٤١٦ - (لا) ساقطة من (ظ).
٤١٧ - المغني: ١/٣٤٦.
٤١٨ - من هنا بدأ السقط من نسخة (ت).
٤١٩ - يريد: لهجات (المغني: ١/٣٤٦، وشرح الرضي: ٤/٤٢٨).
٤٢٠ - نعم، نعِم، هذه لهجة لكنانة (شرح الرضي: ٤/٤٢٨، والجنى الداني: ٤٦٩).
٤٢١ - أي: نِعِمْ.
٤٢٢ - البقرة: ٦٨.
٤٢٣ - للبقرتين: الفارض، والبكر (الكشاف: ١/٢٨٧، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري: ١/٧٥، ومعاني الفرا: ١/٤٥).
٤٢٤ - لدلالته على المؤنثين بالإشارة الحسية.
٤٢٥ - يقصد اسم الفاعل واسم المفعول...
٤٢٦ - الكافية: ١٥٢.

بالصفة الثبوت، وما اقتضاه كلام صاحب الكشاف من أنَّ اسم الإشارة إذا كان مفردًا ومرجعه متعدّدًا يؤوّل بالموصول، مخالفًا لما أشار إليه في سورة الأنعام(٤٢٧) عند قوله تعالى: ﴿مَنْ إلهٌ غيرُ الله يأتيكم به﴾(٤٢٨)، فإنّه قال: أي: يأتيكم بذاك، أجرى الضمير مجرى اسم الإشارة، أو بما أخذ وختم عليه(٤٢٩)، فإنّه صريح في أنَّ اسم الإشارة إذا خالف المشار إليه لا يحتاج إلى التأويل، وهو الحقّ؛ لأنّه لا معنى للتأويل بشيء يحتاج إلى تأويل، مع إمكان التأويل بالثاني في أوّل وهلة.

أقول أيضًا: تأويل اسم الإشارة بالموصول تأويل بالأضعف تمييزًا؛ إذ اسم الإشارة يعتمد على حسٍّ ظاهر – وهو الإشارة الحسيّة – والموصول يعتمد على حِسٍّ باطن – وهو العهد – لأنَّ الموصول إنّما يستعمل إذا كان معهودًا بين المتكلّم والمخاطب، والحسّ الظاهر أقوى من الحسّ الباطن، وإن كان اسم الإشارة والموصول مستويين في كون تثنيتهما وجمعهما وتأنيثهما ليس على الحقيقة(٤٣٠). وقد اعترف صاحب الكشّاف بما أشار إليه في سورة الأنعام [و] في سورة البقرة بعد ما تقدّم نقله عنه بقليل، ولم ينتبه الناظرون فيه لما فيه من التناقض.

فنخلص من هذا أنَّ اسم الإشارة والموصول لا يحتاجان إلى تأويل، لأنَّ الحسّ الظاهر والباطن يكفيان في تمييز المراد، وليست الضمائر كاسم الإشارة أو الموصول؛ لأنَّ احتياج كلّ واحدٍ ممّا يعبّر عنه من المفرد، والمثنّى، والمجموع تذكيرًا، أو تأنيثًا، إنّما هو لتعين عدم المخاطب، ولا يحتاج إليه ضمير المتكلّم، والمخاطب، بل يحتاج إليه ضمير الغائب؛ لخلوّه عن الحسّين المذكورين.

فإذا خالف مرجعه أُوِّلَ وجوبًا، وتأويله باسم الإشارة أولى من الموصول، لما مرَّ بك من أنّه يعتمد على حسٍّ ظاهر، والموصول يعتمد على حسٍّ باطن، والظاهر أقوى تمييزًا من الباطن، وأيضًا في اسم الإشارة تقليل التأويل؛ لأنَّ في تقدير الموصول احتياجًا إليه، وإلى جملة صلته.

قلتُ: بل لو علمتَ ما تقدّم من قولنا في ما سَلَف: إذ اسم الإشارة يعتمد... إلخ، وقولنا: لأنَّ في تقدير الموصول... إلخ، لحكمت بأنَّ الموصول يؤول باسْم الإشارة، لكنّه يكفي في التمييز، فاحفظْ هذا، فإنّه نفيسٌ مهمّ، والله تعالى أعلم.

المسألة الخامسة [من ألغاز الشعر(٤٣١)]

قول الشاعر(٤٣٢):

لَمَّا رأيتُ أبا يزيد مقاتلا ... أدعَ القتالَ وأشهدَ الهيجاءَ

يُلْغَزُ فيه(٤٣٣)، فيقال: أين جواب «لمّا»، وبمَ انتصب (أَدعَ).

---

٤٢٧ – الكشاف: ٢/١٩.

٤٢٨ – الأنعام: ٤٦.

٤٢٩ – إشارة إلى ألفاظ أول الآية من أخذ السمع، والختم على القلوب.

٤٣٠ – أي: إنّها صيغ مرتجلة غير متفرعة من مفرد (علل التثنية: ٧٥، والكشاف: ١/٢٨٧).

٤٣١ – المسألة في المغني: ١/٢٨٣.

٤٣٢ – بلا نسبة في الخصائص: ٢/٤١١، والأشموني: ٣/٢٨٤، والضرائر لمحمود شكري: ١٩٩. فصل الشاعر بين الناصب (لن) ومنصوبه (أدع) بـ (ما رأيت أبا يزيد).

٤٣٣ – بعد كتابة (لن) موصولة بـ (ما)، فأصبحت لما.

والجواب : أنَّ «لما» ليست الرابطة[٤٣٤]، بل هي: «لن» أدغمت في «ما» الظرفية المصدرية، لتقارب مخرجيهما[٤٣٥]، وحقّهما الانفصال خطًا، لكن وُصِلا للإلغاز، و«أدَعَ» منصوبٌ بـ (لن)، وفُصِل بـ (ما وصلتها)، - وهما معمولان لأدع - ضرورة، والتقدير: لنْ أدَعَ القتال مدّة رؤيتي أبا يزيد مقاتلاً، ثمَّ يُلْغَز.

ويُقال : كيف قال، لن أدعَ، وأشهدَ الهيجاء، مع أنَّ (وأشهد) معطوف على «أدع»، فيصير المعنى: لن أترك القتال، ولن أشهد الهيجاء، وهذا تناقضٌ ظاهر[٤٣٦].

وجوابه : أن أشهد ليست معطوفة على أدع، وإنّما هي معطوف على القتال[٤٣٧] على حَدِّ[٤٣٨]:

ولُبْسُ عباءةٍ وتَقَرَّ عيني ....

فالمعنى : لن أدع القتال، وشهود الهيجاء[٤٣٩]، وهو صحيح.

ومثله في الألغاز قوله[٤٤٠]:

عافتِ الماءَ في الشتاءِ فقُلْنا   بَرِّديهِ تُصادفيه سَخِينا

فيقال : كيف يكون التبريد سببًا لمصادفته سخينًا؟

فجوابه : أنَّ الأصل (بل، رِديه - بوزن عِديه -) من الورود، أي: اشربيه تجديه سخينًا، فأُدْغِمت اللام في الراء للتقارب، ووُصِلَت[٤٤١] للإلغاز.

وممّا يُتَنَبّه لإعرابه قول الفرزدق[٤٤٢]:

وكُلُّ رفيقَيْ كلِّ رَحْلٍ - وإنْ هما   تعاطَى القَنا قوماهما - أخَوانِ

فإنّه استشكله في المغني، وحاصله على الوجه القريب الصحيح:

أنّ «كلّ» مبتدأ، ورفيقي: مضاف إليه مجرور بالياء؛ لأنّه مثنّى، وهو مضاف، وكلّ الثاني مضاف إليه مجرور بالكسرة، وهو مضاف ورحل - بالحاء المهملة لا بالجيم - كما في المغني.

والدماميني عليه[٤٤٣]: مضاف إليه، والرحل - هنا - رحل الجمل، ولا يُراد به المنزل[٤٤٤]، وإن كان يطلق

---

٤٣٤ - أحد استعمالات (لما) أن تختص بالماضي، وتقتضي جملتين توجد الثانية عند وجود الأولى (المغني: ١/ ٢٨٠).

٤٣٥ - لتقارب مخرجي النون في (لن)، والميم في (ما).

٤٣٦ - في المغني.

٤٣٧ - أي : أن أشهد منصوب بأن مضمرة، والمصدر المؤول معطوف على القتال. فهو من عطف الفعل على المصدر.

٤٣٨ - لميسون زوج معاوية بن أبي سفيان، وتمامه : أحبُّ إلي من لُبس الشفوفِ. فعطفت (تقر) على (لبس). وهوفي الكتاب ٣/ ٤٥، والمقتضب: ٢/ ٢٧.

٤٣٩ - وتكملة المعنى : مدة رؤيتي قتال أبي يزيد.

٤٤٠ - بلا نسبة في المغني : ١/ ٢٨٣، وحاشية الصبان : ٣/ ٢٨٤.

٤٤١ - أي خطًا، كتابةً.

٤٤٢ - الديوان : ٢/ ٤٠٠، ولسان العرب : يدي، وهو من الأبيات المشكلة في المعنى والإعراب.

٤٤٣ - المغني : ١/ ١٩٦، والدماميني : ٢/ ٢٢.

٤٤٤ - المصباح المنير : ١/ ٢٢٢.

عليه، كما يدلُّ عليه قول الدماميني، والمغني؛ أي: إنَّ كلَّ رفيقين في السفر...إلخ.

وقوله: وإنْ هما: الواو للحال، وإنْ: حرف شرط، داخلة على كان محذوفة، كما قال الأمير، وهما: ضمير منفصل اسمها، وهو عائدٌ على «كلّ» مراعاة للمعنى[٤٤٥] كما سيأتي، وكون (إنْ) مخفّفة من الثقيلة جدًّا، وأثقل منه جعل (إنْ) أمرًا من: وَأَي - يئي -بمعنى وعد[٤٤٦] والنون الخفيفة للتأكيد، إذ هو بعيد عن غرض الشاعر كما هو ظاهر، وجملة تعاطى... إلخ خبرها، وتعاطى: فعل ماض، والقَنا: مفعول مقدّم منصوب كالفتى، وقوماهما: تثنية قوم، وليس (قومًا) بالتنوين، ولا: (هما) ضمير منفصل، كما قاله الدماميني، وهو فاعل تعاطى مرفوع بالألف، وقوما: مضاف، وهما: ضمير متصل مضاف إليه، وجواب الشرط محذوف، والتقدير: وإنْ تعاطى القَنا قوماهما فهما أَخَوانِ، كما يأتي، وإخوان: خبر كلّ الأول، وجاء[٤٤٧] مثنى بالنظر لمعنى كلّ، وهو مثنّى: لأنَّ معناها بحسب ما تضاف إليه، فإنْ أُضيفت إلى نكرة وجب مراعاة المعنى، فلذلك جاء الضمير مفردًا مذكّرًا في ﴿وكلُّ شيءٍ فَعَلُوهُ﴾، ﴿وكلُّ إنسانٍ ألزمْناه طائرَهُ﴾[٤٤٨]، وقول الحكم بن نهشل[٤٤٩]:

كلُّ امرىءٍ مُصَبَّحٌ في أهلِهِ والموتُ أدنى مِنْ شِراكِ نَعْلِهِ

وقد تمثّل به أبو بكر (رضي الله تعالى عنه) حين أخذته حمّى المدينة، وليس له، خلافًا لما يُفْهَمُ من المغني، إذ لم يَقُل شعرًا كعمر وعثمان، كما أنّهم لم يشربوا خمرًا لا جاهلية ولا بعد الإيمان، وقول كعب[٤٥٠]:

كلُّ ابنِ أُنْثى وإنْ طالتْ سلامتُهُ يومًا على آلةٍ حدباءَ محمولُ

وقول لبيد[٤٥١]:

ألا كُلُّ شيءٍ ما خلا اللهَ باطل ....

وقول السموأل[٤٥٢]:

إذا المرءُ لم يَدْنَسْ من اللؤمِ عِرْضُهُ فكلُّ رداءٍ يرتديه جَميلُ

وجاء مفردًا ومؤنّثًا في نحو قوله تعالى: ﴿كلُّ نفس ذائقةُ الموتِ﴾[٤٥٣].

ومثنّى في قوله:

وكُلُّ رفيقَي .... البيت

---

٤٤٥ - يحدد المعنى بحسب ما تضيف إليه.

٤٤٦ - لسان العرب: وأي.

٤٤٧ - أي: جاء الخبر.

٤٤٨ - القمر: ٥٢، والإسراء: ١٣.

٤٤٩ - وقيل: الحكم من بني نهشل، وهو له في الشمني: ٢/٢٢، وبلا نسبة في المغني ١١/١٩٦.

٤٥٠ - كعب بن زهير في ديوانه ٣٧، والمغني: ١/١٩٦.

٤٥١ - الديوان: ١١١، وتمامه: وكل نعيم لا محالة زائل.

٤٥٢ - الديوان: ٦٦.

٤٥٣ - آل عمران: ١٨٥.

ومجموعًا لمذكّر...(٤٥٤) في نحو: ﴿كلُّ حزبٍ بما لديهم فرِحُونَ﴾(٤٥٥).

وقول لبيد(٤٥٦):

وكلُّ أناسٍ سوفَ تدخلُ بينهُم ... دويهيَّةٌ تَصْفَرُّ منها الأناملُ

ودويهيّة: تصغير داهية، تصفر: تعظيم(٤٥٧)، بدليل وصفها بالجملة بعدها التي هي(٤٥٨) كناية عن الموت، وهذا مذهب الكوفيين(٤٥٩).

وجاء مجموعًا لمؤنث في قوله(٤٦٠):

وكلُّ مصيباتٍ تُصيبُ فإنَّها ... - سِوى فُرقةِ الأحبابِ - هَيِّنةُ الخطبِ

وكونه يجب مراعاة معنى (كلّ) عند الإضافة إلى نكرة، هو ما عليه ابن مالك(٤٦١)، وردّه أبو حيّان(٤٦٢)، واختار في المغني(٤٦٣) اختيارًا ثالثًا، وأطال فيه، فانظر تقتنعْ.

ومعنى البيت(٤٦٤): أنَّ كلّ رفيقين على رَحْلٍ في السَّفرِ والصحبة أَخَوان، وإنْ تعادى قوماهما، وتعاطوا المطاعنة.

وما قال صاحب المغني في إعراب هذا البيت ردّه الدماميني، والأمير، فانظرهما.

وأمّا ما قاله بعض الإخوان(٤٦٥) متبجّحًا(٤٦٦) في إعراب هذا البيت، مع تركه الاحتمال القريب، بل المتعيّن، وارتكابه احتمالات بعيدة لا قائل بها، ولا دخلَ لها في الكلام المباح، فهو خبط عشواء، وهيام في بهماء.

وحسبنا الله ونعم الوكيل وصلّى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلّم، وليكن وقوف القلم إلى هذه الفائدة، ففي هذا القدر كفاية، والحمد لله ربِّ العالمين.

تمّت بقلم الحقير الذليل، راجي عفو مولاه الجليل، المستعيذ من الوسواس، عبد القادر الكلاّس، سنة ١٢٦٤هـ، غفر الله له، ولوالديه، ولكلّ المسلمين آمين.

---

٤٥٤ - نهاية السقط من (ت)، وقد شمل أجزاء من الفائدة الثالثة، وبيانها: جزء من المسألة الثالثة، والمسألة الرابعة كلّها، وجزء من المسألة الخامسة.

٤٥٥ - المؤمنون: ٥٣.

٤٥٦ - الديوان: ١١١. والمغني: ١/١٩٧.

٤٥٧ - شرح المفصل: ٥/١١٤.

٤٥٨ - هي: من (ت).

٤٥٩ - شرح الرضي: ٣/٧٠، وشرح التصريح: ٢/٣١٧.

٤٦٠ - قيس بن ذريح في مجالس ثعلب: ٢٨٦، وشرح شواهد المغني: ٣٨٤، برواية (وكل مصيبات الزمان وجدتها).

٤٦١ - المساعد على تسهيل الفوائد: ٢/٣٤٨، والمغني: ١/١٩٧.

٤٦٢ - ما في البحر المحيط: ١/٢٢٩، هو وجوب مراعاة المعنى، أي على وفاق مع ابن مالك.

٤٦٣ - المغني: ١/١٩٧.

٤٦٤ - يقصد بيت الفرزدق السابق.

٤٦٥ - ينظر الدماميني، والشمني: ٢/٢٢.

٤٦٦ - (متبجّحا) ساقطة من (ت).

المصادر والمراجع

- **إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر**، للشيخ أحمد البنا، تح. د. شعبان إسماعيل، القاهرة، ١٩٨٧.
- **أخبار النحويين البصريين**، للسيرافي، تح. د. الزيني ود. خفاجي، القاهرة، ١٩٥٥.
- **ارتشاف الضرب من لسان العرب**، لأبي حيّان، تح. د. رجب عثمان، القاهرة، ١٩٩٨.
- **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، للقسطلاني، بيروت، ١٩٨٣.
- **الأشباه والنظائر في النحو، للسيوطي**، مراجعة د. فايز ترحيبي، بيروت، ١٩٨٤.
- **الأصمعيات، للأصمعي**، تح. أحمد شاكر، القاهرة، دار المعارف.
- **الأضداد**، للسجستاني، تح. محمد عودة، القاهرة، ١٩٩٤.
- **الأضداد**، لأبي الطيّب اللغوي، تح. د. عزّة حسن، دمشق، ١٩٦٣.
- **إعراب القرآن**، للنحّاس، تح. د. زهير زاهد، بيروت، ١٩٨٨.
- **الأعلام**، لخير الدين الزركلي، بيروت، ١٩٨٤.
- **أعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء**، لمحمد راغب الطباخ، حلب، ١٩٨٨.
- **الأغاني**، لأبي الفرج الأصفهاني، مؤسسة جمال، بيروت.
- **ألفية ابن مالك في النحو**، مكتبة محمد صبيح، القاهرة.
- **أمالي ابن الشجري**، هبة الله العلوي، تح. د. محمود الطناحي، القاهرة، ١٩٩٢.
- **الانتصار**، لسيبويه على المبرد، لابن ولاد، تح. د. زهير عبد المحسن، بيروت، ١٩٩٦.
- **الإنصاف في مسائل الخلاف**، للأنباري، تح. محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، ١٩٨٧.
- **البحر المحيط**، لأبي حيّان، الرياض.
- **بغية الوعاة**، للسيوطي، تح. محمد أبو الفضل، بيروت.
- **تاريخ العلماء النحويين**، للتنوخي، تح. د. عبد الفتاح الحلو، مكّة المكرمة، ١٩٨١.
- **التبيان في إعراب القرآن**، للعكبري، تح. علي البجاوي، بيروت، ١٩٧٦.
- **تسهيل الفوائد**، لابن مالك، تح. محمد بركات، القاهرة، ١٩٦٧.
- **ثلاثة كتب في الأضداد**، للأصمعي والسجستاني، وابن السكيت، بيروت، ١٩١٢.
- **الجامع الصغير في علم النحو**، لمحمد بن شرف الزبيري، تح. محمد هلال، طرابلس، ١٩٨٦.
- **الجمل**، للزجاجي، تح. علي الحمد، بيروت، ١٩٨٤.
- **الجنى الداني في حروف المعاني**، للمرادي، تح. طه محسن، بغداد، ١٩٧٦.
- **حاشية الخضري على ابن عقيل**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- **حاشية الشمني**، المطبعة البهية، القاهرة.
- **حاشية الشيخ ياسين على شرح التصريح**، دار الفكر، القاهرة.
- **حاشية الشيخ ياسين على الفاكهي**، القاهرة، ١٩١٥.
- **حاشية الصبان على شرح الأشموني**، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- **حاشية محمد الأمير على شرح شذور الذهب**، القاهرة، ١٢٩٨هـ.
- **الحماسة البصرية**، لأبي الفرج البصري، عالم الكتب، بيروت.
- **خزانة الأدب**، للبغدادي، دار صادر، بيروت.
- **الخصائص**، لابن جني، تح. محمد النجار، دار الهدى، بيروت.
- **الدرر اللوامع على همع الهوامع**، للشنقيطي، القاهرة.
- **ديوان أبي الأسود الدؤلي**، تح. محمد حسن ال ياسين، بيروت، ١٩٩٨.
- **ديوان أبي النجم العجلي**، تح. علاء الدين اغا، الرياض، ١٩٨١.

- **ديوان امرىء القيس**، تح. محمد أبو الفضل، القاهرة، ١٩٨٤.
- **ديوان جرير**، نشر إيليا الحاوي، بيروت، ١٩٨٢.
- **ديوان الحطيئة**، رواية ابن حبيب، المؤسسة العربية، بيروت.
- **ديوان ذي الرمّة**، بيروت، ١٩٦٤.
- **ديوان رؤبة** - ضمن مجموع أشعار العرب - بيروت، ١٩٨٠.
- **ديوان السموأل**، تح. د. واضح الصمد، بيروت، ١٩٩٦.
- **ديوان عبدالله بن قيس الرقيات**، تح. د. محمد نجم، بيروت، ١٩٨٦.
- **ديوان الفرزدق**، نشر محمد طراد، بيروت، ١٩٩٤.
- **ديوان كعب بن زهير**، بيروت، ١٩٩٤.
- **ديوان كعب بن مالك**، نشر مجيد طراد، بيروت، ١٩٩٧.
- **ديوان مجنون ليلى**، شرح د. يوسف فرحات، بيروت، ١٩٩٤.
- **ديوان مسكين الدارمي**، جمع د. خليل العطية والجبوري، بغداد، ١٩٧٠.
- **ديوان النابغة الذبياني**، شرح د. عمر الطباع، بيروت، ١٩٩٤.
- **الزاهر في معاني كلمات الناس**، لأبي بكر الأنباري، تح. د. حاتم الضامن، بيروت، ١٩٩٢.
- **سنن الترمذي**، محمد بن عيسى، تح. إبراهيم عطوة، القاهرة، ١٩٦٢.
- **سنن النسائي**، باعتناء أبو غدة، بيروت، ١٩٨٨.
- **شرح أبيات إصلاح المنطق**، للسيرافي، تح. ياسين السواس، دبي، مركز جمعة الماجد، ١٩٩٢.
- **شرح الأشموني**، بحاشية الصبان، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.
- **شرح الألفية**، للمرادي، (توضيح المقاصد والمسالك)، تح. عبد الرحمن سليمان، القاهرة، ١٩٧٩.
- **شرح الألفية**، لابن الناظم، تح. د. عبد الحميد السيد محمد، دار الجيل، بيروت.
- **شرح التصريح على التوضيح**، للأزهري، دار الفكر، القاهرة.
- **شرح حماسة أبي تمام**، للمرزوقي، ١٩٥١، القاهرة.
- **شرح الدماميني على المغني** - تحفة الغريب - بهامش الشمني، المطبعة البهية، القاهرة.
- **شرح ديوان جميل بثينة**، المؤسسة الوطنية للطباعة، بيروت.
- **شرح ديوان الحماسة**، بيروت، عالم الكتب، للتبريزي.
- **شرح شذور الذهب**، لابن هشام، ضبط محمد البقاعي، بيروت، ١٩٩٨.
- **شرح الرضي على الكافية**، تح. يوسف عمر، بنغازي، ١٩٩٦.
- **شرح شواهد المغني**، للسيوطي، مكتبة الحياة، بيروت.
- **شرح الفاكهي**، مجيب الندا على قطر الندى.
- **شرح قصيدة كعب بن زهير**، لابن هشام الأنصاري، تح. الدكتور محمد حسين أبو ناجي، بيروت، ١٩٨٢.
- **شرح المعلّقات السبع**، للزوزني، تح. يوسف علي، بيروت، ١٩٨٩.
- **شرح المفصل**، لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت.
- **شرح المفضليات**، للتبريزي، تح. علي البجاوي، القاهرة، ١٩٧٧.
- **شرح مقصورة ابن دريد**، لابن هشام اللخمي، ضمن كتاب ابن هشام اللخمي، د. مهدي عبيد جاسم، بيروت، ١٩٨٦.
- **شعر الأحوص الأنصاري**، تح. د. إبراهيم السامرائي، النجف الأشرف، ١٩٦٩.
- **شعر الأحوص الأنصاري**، تح. عادل سليمان جمال، القاهرة، ١٩٧٠.
- **شعر عبد الرحمن بن حسان**، تح. د. سامي مكي، بغداد، ١٩٧١.
- **شواهد العيني**، بهامش الخزانة، دار صادر، بيروت.
- **الصاحبي في فقه اللغة**، لابن فارس، تح. الدكتور الشويمي، بيروت، ١٩٩٤.
- **الصحاح**، للجوهري، تح. أحمد عبد الغفور، بيروت، ١٩٧٩.

- **الصحيح**، للبخاري، تح. مصطفى ديب، عجمان، ١٩٨٧.
- **الضرائر**، لمحمد شكري الألوسي، القاهرة، ١٩٩٨.
- **طبقات النحويين واللغويين**، للزبيدي، تح. محمد أبو الفضل، القاهرة، ١٩٨٤.
- **ابن الطراوة النحوي**، د. عياد الثبيتي، الطائف، ١٩٨٣.
- **علل التثنية**، لابن جني، تح. د. صبيح التميمي، بيروت، ١٩٨٧.
- **غريب الحديث**، لأبي عبيد، بيروت، ١٩٧٦.
- **الفوائد الضيائية** - شرح الكافية - للجامي، تح. د. أسامة الرفاعي، بغداد، ١٩٨٣.
- **الفوائد العجيبة في إعراب الكلمات الغريبة**، لابن عابدين، تح. د. حاتم صالح الضامن، بيروت، ١٩٩٠.
- **القاموس المحيط**، للفيروزآبادي، دار العلم للملايين، بيروت.
- **الكافية**، لابن الحاجب، تح. د. طارق نجم، جدّة، ١٩٨٦.
- **الكامل**، للمبرد، تح. محمد أبو الفضل، مكتبة نهضة مصر، القاهرة.
- **الكتاب**، لسيبويه، تح. عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت.
- **اللامات**، للزجاجي، تح. د. مازن المبارك، دمشق، ١٣٨٩هـ.
- **اللامات**، للهروي، تح. د. يحيى علوان، الكويت، ١٩٩٨.
- **اللباب في علل البناء والإعراب**، للكعبري، تح. د. غازي طليمات، بيروت، ١٩٩٥.
- **لسان العرب**، لابن منظور، دار المعارف، القاهرة.
- **منثور الفوائد لأبي البركات الأنباري**، تح. د. حاتم صالح الضامن، بيروت، ١٩٩٠.
- **المجالس**، لثعلب، تح. عبد السلام هارون، القاهرة، ١٩٤٨.
- **مجمع الأمثال**، للميداني، تح. محمد أبو الفضل، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة.
- **المزهر**، للسيوطي، مكتبة محمد صبيح، القاهرة.
- **المسائل المشكلة (البغداديات)**، لأبي علي الفارسي، تح. صلاح السنكاوي، بغداد، ١٩٨٣.
- **المساعد على تسهيل الفوائد**، لابن عقيل، تح. محمد بركات، دمشق، ١٩٨٠.
- **مسند أحمد**، الميمنية، القاهرة، ١٣١٣هـ.
- **المصباح المنير**، للفيومي، تح. عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة.
- **المطول في شرح تلخيص المفتاح**، للتفتازاني، قم، ١٤٠٧هـ.
- **معاني القرآن**، للفراء، تح. نجاتي والنجار، دار السرور، بيروت.
- **معجم البلدان**، لياقوم الحموي، بيروت، ١٩٧٩ - ١٩٨٤.
- **معجم المؤلفين**، عمر رضا كحالة، بيروت.
- **مغني اللبيب**، لابن هشام، تح. محمد محيي الدين، دار الشام، بيروت.
- **المقتصد في شرح الإيضاح**، للجرجاني، تح. د. كاظم المرجان، بغداد، ١٩٨٢.
- **المقتضب**، للمبرد، تح. الشيخ عضيمة، القاهرة، ١٩٦٣.
- **المقدمة الجزولية**، للجزولي، تح. د. شعبان عبد الوهاب محمد، القاهرة، ١٩٨٨.
- **المقرب**، لابن عصفور، تح. عبد الستار الجواري، ود. عبد الله الجبوري، بغداد، ١٩٨٦.
- **الممتع في التصريف**، لابن عصفور، تح. د. فخر الدين قباوة، طرابلس، ١٩٨٣.
- **الموسوعة الفلسطينية**، دمشق، ١٩٨٤.
- **موارد البصائر لفرائد النظائر**، لمحمد بن حسين، تح. د. حازم سعيد، عمان، ٢٠٠٠.
- **النهاية في غريب الحديث**، لابن الأثير، تح. د. الطناحي، والزاوي (باكستان).
- **النوادر**، لأبي زيد الأنصاري، تح. د. محمد عبد القادر، بيروت، ١٩٨١.
- **هداية السالك إلى ألفية ابن مالك**، د. صبيح التميمي، طرابلس، ١٩٩٩.
- **همع الهوامع**، للسيوطي، تح. د. عبد العال مكرم، الكويت، ١٩٧٧.

سلامٌ على الماضي

وقفات مع الماضي

شعر
حمـد خليفـة بو شهاب
دبي - الإمارات العربية المتحدة

سلامٌ على عَهْدِ الشبيبةِ والصِّبا ... ورونقهِ الفينانِ في واحةِ الرُّبى
وأغصانِهِ الخضر الموائس إن شدا ... عليها هَزارُ الحبِّ أشجى وأطربا

عَودٌ إلى الماضي الذي عشناه، ذكريات غاليات، وصحبنا أهله شبابًا وكهولا، وسلوكًا وأخلاقًا، وسيرة، وصبرًا على عسر الزمان، وشكرًا لله على يسره، وتعاونًا نتذكّره فنفخر بأصْحابِه، حثًّا على طاعةٍ من صلاةٍ يؤدّونها جماعة، واجتماعاتٍ على مناشدة للأشعار، وتفسير لمعاني تلكم الأشعار، وأخبار وقصص، تشيد بالبطولات، وتحضُّ على مكارم الأخلاق، من تواضعٍ وشيمٍ ومروءة، ومكافحةٍ لقساوة الظروف العصيبة بالكدّ والكدح، وركوب الأخطار والأهوال، واقتحام البحار، وممارسة الغوص صيفًا، ومكابدة الأسفار شتاءً، كلُّ ذلك العناء احْتَمَلَهُ أهْلُنا من أجل الحفاظ على شرفهم وسمعتهم، فلم يمدّوا يدًا لثري، يبتغون من ورائه معروفًا يطوّقهم بالمنّ والأذى، وإنّما قنعوا بالقليل من الرزق الحلال، وحمدوا الله عليه، فمنه يأكلون ويشربون ويكتسون، ويكرمون ضيوفهم، ويعينون به من قصدهم، هذه المزايا التي عايشناها وشاهدناها ولمسناها هي التي أوحت بهذه الأبيات.

سلامٌ على عهدِ الشبيبةِ والصِّبا ... ورونَقِهِ الفينانِ في واحةِ الرُّبى
وأغصانِهِ الخُضْرِ المَوائِسِ إنْ شدا ... عليها هَزارُ الحُبِّ أشجى وأطْربا
نُداعِبُ مِنْ أفْيائِها كُلَّ وارِفٍ ... ومِنْ يَنْعِها نَجْني الشَّهِيَّ المُحَبَّبا
ونَخْتالُ في بُرْدٍ كأنَّ نَسيجَهُ ... خَصائِلُ أزهارٍ تُرَنِّحُها الصَّبا
فنَمْرَحُ فيها لا الزمانُ بصارِفٍ ... مُنانا وإنْ شحَّ الزمانُ وأجْدَبا
نُناغي الليالي كلَّما لاحَ بارِقٌ ... سَعِدْنا بِمَرْآهُ وإنْ كانَ خُلَّبا

زمانٌ تقضّى والأماني مُقيمةٌ ... تذكّرنا لهْوًا بريئًا وملْعبا
وعيْشًا تقبّلْناهُ بُؤسًا ونعْمةً ... وحُبًّا تقاسمناهُ وِرْدًا ومشْربا
وإخوانِ صِدْقٍ ما أُحيْلى حديثهُمْ ... وأشهاهُ في سمْعِ النديّ وأعذبا
رعى اللهُ ذيّاكَ الزمانَ وأهْلهُ ... وإنْ لمْ نجدْ فيه ثراءً ومَنْصِبا
ففيهِ الولاءُ الحقُّ للدّينِ والتُّقى ... وفيهِ الودادُ المحْضُ والصّدْقُ والإبا
مَجالِسُ آدابٍ يُتوِّجُها البَها ... حياءٌ فلا تلْقى السفيهَ المُذبْذبا
ولا باخِلاً بالمُستطاعِ وإنّما ... بها الجودُ مقْرونًا بأهلاً ومرْحبا
إذا مرَّ بيْتُ الشِّعْرِ يحْمِلُ حِكْمةً ... تَبنّاهُ ذو فهمٍ فثنّى وعقّبا
وشادَ بذكرِ الشِّعْرِ والشاعِرِ الذي ... تخيّرهُ لفظًا ومعْنًى ومأرَبا
فإمّا تعالى الذِّكْرُ لبّى جميعُهُمْ ... نِداهُ وأدّوْا ما عليْهِمْ توجّبا
شِفاهُهُمو لم تبْرحِ الشُّكْرَ لحظةً ... وتسْبيحُهُمْ فيْضُ القلوبِ تأوّبا
سرائرُهُمْ منْ كُلِّ غِلٍّ نقيّةٌ ... وغاياتُهُمْ ما كان للحقِّ أقْربا
صِفاتٌ كنبْتِ الرّوْضِ رصّعهُ النّدى ... فضوّعَ آكامًا وسُوحًا وسبْسبا
على فطرةِ اللهِ السّنيّةِ نهْجُهُمْ ... وما اتّخذوا من دون ذلك مذْهبا
لهُمْ شِيَمٌ يشْدو بها كُلُّ زائرٍ ... وكانوا على الأرحامِ أحْنى وأحْدبا
يُراعونَ للجيرانِ حقَّ جِوارِهِمْ ... وما انْفكَّ فيهمْ منْبعُ الخيْرِ صيّبا
تعاوُنُهُمْ لم تُنْكِرِ العينُ فضْلهُ ... وكانتْ صُدورُ القوْمِ بالعطْفِ أرْحبا
سعوْا في سبيلِ العيشِ جِدًّا وهِمّةً ... فشقّوا عُبابَ اليمِّ شرْقًا ومغْربا
يَصُدّونَ منهُ موْجةً إثْرَ موْجةٍ ... ويسْتخرجونَ الدُّرَّ قسْرًا وإنْ أبى
وما بسطوا كفَّ السُّؤالِ لأنّهُمْ ... يرَوْنَ حلالَ الرزقِ بالكسْبِ يُجْتبى
ملاحِمُ منْ نورٍ ونارٍ تجاوزتْ ... حُدودَ الأماني هِمّةً وتوثُّبا
إذا ذُكِروا لمْ يملِكِ الدّمْعَ مدْمعي ... وإنْ غالبتْهُ النّفْسُ زجْرًا تغلّبا
مضى منْ مضى والذكرياتُ خوالِدٌ ... يُواكِبْنَ عُمْرًا موْكِبٌ جرَّ موْكِبا
نحتْنَ بقلبي منْظرًا غابَ في المدى ... ولكنّهُ عن ناظري ما تغيّبا